فُؤآد ابرآهِيم

# الفَقيهُ والدّولَة

## الفِكرالسّياسيُ الشّيعيُ



# الفقيه والدولة



فؤاد ابراهيم

# الفقيه والدولة

## تطور الفقه السياسي الشيعي

بحث فقهي / تاريخي



الفقيه والدولة
فؤاد ابراهيم
الطبعة الأولى ١٩٩٨

دار الكنوز الأدبية
ص ب: ٧٢٢٦ - ١١ بيروت - لبنان
هاتف: ٦٥٣٥١٤

# مقدمة

تمثل ولاية الفقيه كعقيدة دينية/سياسية للدولة الاسلامية في ايـران[1] الصيغـة النهائيـة في تراث الفقه السياسي الشيعي، كما تمثّل النتيجة القصوى التي اسـفرت عـن الصـيرورة التاريخيـة لتسيّس الفقيه الشيعي.

إن هذا التمثيل في تكثيف شديد للغايـة، يسـترعي ولـوج حيثياتـه، مـن خـلال الامسـاك بناصية مرجعية أساسية ممثلة في التراث الفقهي الشيعي، بما يحتوي على مستودع ثـري وكبـير للرؤى والاحكام الشرعية المتصلة بموضوعة الدولة، ذلـك أن الابحـاث الـتي تنـاولت تطـور الفكـر السياسي الشيعي، أهملت نصف المشهد بتوسلها بالمصادر التاريخيـة أو العقديـة فحسـب، بينمـا ثمة مصدر اساسي كان أهلاً وضرورياً لأي بحث في هذا الصدد، لاستجلاء جوهر الموقف الشـرعي الشيعي من السلطة على وجه العموم ممثلاً في المصنفات الفقهية الشيعية ، التي لم تتناول في معظم الابحاث والدراسات التخصصية الا لماماً، والصحيح أن السياسة الشرعية الشـيعية موضـوع فقهـي بدرجة أولى وتتحدد معالمها وأحكامها في المجال الفقهي، وبحسب نيابة الفقيه عن الامام المعصوم فإن الفقيه وحده الاجدر بصياغة الموقف الشرعي من الدولة، التي ستتحول بمرور الوقت الى حقـل مقفل وموقوف بصورة نهائية للفقيه.

وسنحاول هنا في رحلة طويلة وشائكة الى حد ما، اقتفاء جـذور الفقـه السـلطاني الشـيعي منذ انتهاء عصر النص، نستمد خلال هذه الرحلة من التراث الفقهـي السـلطاني الشـيعي سـيما

---

[1] - ينص دستور الجمهورية الاسلامية في ايران في الاصل الخامس: " في زمـن غيبـة الامـام المهـدي عجـل الله تعالى فرجه، تعتبر ولاية الامر وامامة الامة في جمهورية ايران الاسلامية بيد الفقيـه العـادل المتقـي البصـير بـأمور العصر الشجاع القادر على الادارة والتدبير ممن أقرت له أكثرية الامة وقبلته قائداً لها.."أنظر: دستور الجمهورية الاسلامية في ايران ، ترجمة الدكتـور آذرشـب، اصـدار وزارة الارشـاد الاسـلامي، دائـرة التخطيـط والتنسيق للاعلام الخارجي، طهران ايران الطبعة الاولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦ ص ١٨.

الاعمال الفقهية الكبيرة التي انتجت في عصر الغيبة وحتى الوقت الراهن الصياغات المهمة لبنيات السياسة الشرعية كما ترسم ملامحها حركة التجديد في الفقه الشيعي في اطواره التاريخية المتعاقبة وسنحاول الاستعانة في ضبط هذه الملامح بقراءة ذات ثلاث أبعاد: عقدية، فقهية، تاريخية.

سنبدأ رحلتنا بقراءة مكثفة للتكوين السياسي الشيعي، ناظرين الى التبدّلات الكبيرة في تاريخ الجماعة الشيعية (وخصوصاً غيبة الامام المهدي)، بما شجّعت من ميول الاجتماع وانتظام الجماعة الشيعية، عبر تصنيف المصادر الحديثية الكبرى وتهيئة أجواء مؤاتية لتأكيد الهوية الشيعية المستقلة، ومن ثم التراث الشيعي الخاص، النقلي والعقلي، ما يؤسس لوجود الجماعة الشيعية، ويميّزها عن غيرها من الجماعات الاسلامية المتمذهبة.

وسنجد من خلال بداية قراءة التكوين السياسي الشيعي، أننا لا بد من التوسل بالمصنفات العقدية بدرجة أكبر كون التشيع وهو يخوض امتحان الهوية الجماعية المستقلة كان بحاجة الى سلاح علم الكلام، بما يدرأ عنه أخطار الخصوم ويكف عنه حجج المنافسين، فكان يبني ذاته من خلال الترتيبات الكلامية الرصينة والسبك العقدي المتقن، ولا شك أن متكلمي الشيعة قد برعوا في اتقان هذا الفن، وهددوا حصون المذاهب الاسلامية الاخرى.

أما على المستوى الداخلي، فإن الفقيه الشيعي واجه ومنذ انطلاقة الجماعة الشيعية بعد الغيبة محنة شرعية دولة غير الامام التي ستكون مدار بحث وجدل في الوسط الشيعي، وسنلحظ مساحة الجدل واستمراريته من خلال انغماس كبار فقهاء وعقلاء الشيعة في هذا الموضوع الاشكالي والذي سيبقى خلفية حاضرة تثير طيفاً من التساؤلات المتجددة كلما طرحت مسألة علاقة الفقيه بالدولة.

وسنلحظ أيضاً بصورة جليّة أن ثمة ارتباطاً بين الفقه والسياسة، من حيث تأثير الاول في الثاني، فإن التبدلات التي يشهدها مجال الفقه تنعكس وبطريق مباشر على المجال السياسي، بحيث لو أردنا معرفة سر موقف سياسي لفقيه شيعي، رجعنا الى المجال الفقهي.

وفي ضوء ذلك، فإن نشاطاً ضخماً وجبّاراً يجري في المجال الفقهي يصوغ نظرات الفقيه في عموم الموضوعات الاشكالية وحسب التعبير الفقهي مورد الابتلاء، ولابد حينئذ من الاطلاع والالمام بما يجري من عمليات فقهية وخصوصاً تلك التي تحمل طابعاً تجديدياً، وهكذا التحولات الجوهرية في المجال الفقهي الشيعي، لادراك طبيعة حركة الفقيه في اتجاهاتها المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية...

وسنلحظ كذلك عبر حركة الفقهاء أن انخراطهم في عملية استنباط القوانين الشرعية ووضع تدابير كفيلة لتعزيز قوة المذهب وحفظ مصالحه، وتالياً تحوّلهم ـ أي الفقهاء ـ الى قوة رقابية

فاعلة ساعد على تموضعهم كهيئة دينيــة تكتسـب خصـائص الطبقـة، وسـنلحظ أن الحـيز الـذي يشغله الفقهاء ــ بفعل القوانين الشرعية التي وضعوها ــ في حياة الجماعة الشـيعية يتعـدى كونـه حيزاً جزئياً بل الصحيح أن الفقيه الامامي ومن خلال تطوّر حركة التجديد الفقهـي ينتحـل صفـة الحاكم الشرعي الذي يدبر شؤون العامة وفقاً لاحكام الشريعة، وهذا يعني من زاويــة نظـر أخـرى أنه لم يتيسر لغير الفقهاء صياغة مفهوم معياري خاص للدولة من خـلال تقريـر سلسـلة الاحكـام الفقهية في موضوعات متنوعة وشاملة والـتي أمكـن تحويلهـا في مراحـل تاريخيـة لاحقـة الى اطـار قانوني لحركة المجتمع في عباداته ومعاملاته الخاصة والعامة وصولاً الى رسم صورة الدولة الدينيـة المنشودة.

ومن خلال هذا المنظور، سـنحاول قـراءة تجـارب العلاقـة بـين الفقيـه والدولـة مـن زاويـة فقهية، وخصوصاً بعد عملية الدمج التي تمت بين علم الكلام والفقـه كمجـالين يتقاسمـان موضـوع الدولة/الامامة، فأصبح فقه الدولة القاسم المشترك لكـل مـن المجـالين الكلامـي والفقهـي، اللذيـن صارا من اختصاص الفقهاء ايضاً باستثناء حالات جد نادرة ارتسمت خلالهـا حـدود شـبه فاصلـة بين المجالين ثم عادت للالتحام مرة أخرى كما في زمان ملا صدرا والداماد..

وهكذا سنشهد عبر عدة تجارب فقهية سـلطانية قـراءات متنوعـة، تقودنـا عـبر متواليـات ومنعرجات عدة يخوض فيها الفقيه تحديات سياسية يعالجها بأدوات فقهية، وما انفـك في كـل مرة يجتاز فيها الفقيه تحدياً مع الدولة يحوز على مكـان متقـدم في المساحة المتنـازع عليهـا بـين الفقيه والسلطان، وهكـذا حتـى يصـل الفقيـه بأفقـه السياسـي/الفقهـي الى حـد اسـتيعاب الدولـة بالكامل، وادراجها ضمن صلاحيته وحده.

ولا شك أن الدولة التي يروم الفقيه تدشينها تخضع لمعايـير شـرعية خاصـة، لا شـأن لهـا بالدول العصبوية على أساس طبيعي أو موروث عائلي قبلي، أو قومي، أو طائفي، وإنما هي دولـة تخضع لمعايير فقهية فحسب، أي لمواصفات خاصة مرصودة في المجال الفقهي، وهـذه المواصفـات تمنح الفقيه ولاية على الدولة التي يقيمها، وبحسب الطروحات المتأخرة فإن ولايــة الفقيـه تتنـوع بين مطلقة شمولية وسلطانية مقيدة، وما بينهما انشعابات اخرى فرعية ولكن في كـل الاطروحـات ثمة شبه اجماع على ادراج الدولة ضمن امتيازات الفقيه.

وهذا الاجماع يشكل نهاية المطاف لعمليـة التجديـد واسـع النطـاق لحركـة الفقـه الامـامي كمجهود خالص للفقهاء، وحيث يتطور الفقه جنباً الى جنب الدولة ــ باستجابة الفقهاء لمتطلبـات قيامها ــ التي اندرجت مؤخراً ضمن الفضـاء التشـريعي كامتيـاز خـاص ونهـائي للفقهـاء يجعـل الدولة خاضعة تماماً لسلطانهم.

وجاءت المرجعية في تركيبها الراهن والشحنات الدينية التي اكتسبتها خلال هذا القرن لتعزز من النموذج الفقهي للدولة، باعتبار الاخيرة تجسيداً عملياً للشريعة، حيث باتت الحزبية الشيعية كإطار متطور لحركة الفقيه في الميدان السياسي وكأداة مستحدثة للوصول الى الدولة، مشدودة الى نوع من المصاهرة الحميمية مع الفقيه لاكتساب مشروعية العمل من اجل اقامة الدولة، بموجب مقتضيات الاحكام الشرعية الواردة في مدونات الفقيه، إذ بدونها تفقد أية جماعة سياسية مصداقيتها ومشروعيتها وجماهيريتها ايضاً.

وما أسعى اليه من خلال هذا البحث، استكشاف الاسس التي وضعها الفقيه لتطوير سيرورته التاريخية ومن ثم كيفية استعماله تلك الاسس في ادارة تجاربه السلطانية في أزمنة مختلفة ومتغيرة بالنظر الى ميراثه الفقهي، وأخيراً استجلاء نظرات الفقيه ومعاييره الشرعية في موضوع الدولة، كمعطيات تسعف على ادراك طبيعة التحولات التاريخية الكبيرة في حركة الجماعات العقائدية وتنبيء عن فرص التحولات المستقبلية أيضاً.

ولا يفوتني هنا، تقدير الخدمات التي أسداها بعض الاصدقاء ممن قرأ الكتاب مخطوطاً وأفادني بملاحظات هامة فنية كانت أو جوهرية، مع اعترافي مسبقاً بالامتنان لكل من شارك بكلمة أو مصدر أو توجيه يفيد في توكيد رأي أو تصحيح آخر.. ولا أظن أن هذا العمل كاملاً، فهو يصدق عليه ما يصدق على كل الاعمال البشرية، من خطأ، وسهو، وغفلة، ولعل في ذلك ما يحول بيني وبين أية أحكام مسبقة تعسفية، فبالله سبحانه وتعالى أستعين، وعليه أتوكل، إنه ولي التوفيق.

**فؤاد ابراهيم**

**٩ سبتمبر ١٩٩٦**

# المدخل

# ماهية الفقيه والدولة

## ـ الفقه والفقيه

الفقه لغة: العلم بالشيء والفهم له ، وفقه الشيء : علمه[1]، وذكر الطريحي في (مجمع البحرين): قال بعض الاعلام : الفقه هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد[2]. ولذلك فكل علم بشيء هو فقه، يقال: لا يفقه، أي لا يعلم. وبمرور الوقت اكتسب الفقه مدلولاً محدداً، وحسب ابن الاثير: وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة[3]. ويقول ابن منظور: وغلب ـــ أي الفقه ـ على الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر انواع العلم[4] فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه[5]، وسمي فقيهاً لعلمه بالاحكام، أي الذي علم ذلك واهتدى به الى استنباط ماخفي عليه[6].

وما تقدم يندرج في إطار المعنى اللغوي للفقه، وأيضاً المعنى الشائع والمستعمل في صدر الاسلام، ولكن هل هذا التعريف جامع مانع بحيث يمكن الاكتفاء به لبيان المراد من الفقه كما هو متداول عند الفقهاء.

في مجال بحثنا هنا، أعتقد بأننا بحاجة الى النظر في تطور حركة الفقه الشيعي ضمن سيرورته التاريخية، وهكذا التحولات الكبيرة التي شهدتها هذه الحركة، والنتائج التي نجمت عنها، إذ إن معرفة هذه النتائج تتيح لنا فهم التبدلات الدلالية لمفهوم الفقه. وسنحاول هنا تقديم قراءة شيعية محضة لتطور حركة الفقه الامامي، أي قراءة داخلية في صيرورة الفقه الشيعي، للتعرف على مجمل التبدلات التي عاشتها المدرسة الفقهية الشيعية، وصولا الى فهم الصلة بين التكوينات الذهنية لكل عصر، هذه التكوينات بما تمارسه من سلطة على المنضوين داخل حركة الفقه وما ترسمه لهم من رؤى، تستعلن نفسها في مواقف ومسالك خاصة.

فلقد أجمعت المصادر الشيعية على أن اهتماماً كبيراً برز في وقت مبكر من تاريخ الاسلام بتدوين الشيعة للحديث، يرجع الى عهد الامام علي (ع) (ق سنة ٤٠هـ) وحتى غيبة الامام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري (عام ٣٢٩هـ)، فكان الائمة المتحدرون من الامام الحسين (ع) يبثون أحكام الدين بين شيعتهم استناداً الى النصوص الدينية الموثوقة والقطعية الدلالة والمتناقلة عبر سلسلة تنتهي الى الرسول (ص) والتي عرفت بالاصول الاربعمائة، في وقت بدأت المذاهب الاسلامية الاخرى تلجأ الى الاصول العقلية في التوصل الى الاحكام الشرعية التي لم يرد فيها نص قطعي من الكتاب والسنة.

فكان عمل الشيعة مرتكزاً على أحاديث الائمة المروية عن النبي محمد (ص)، والتشديد على نبذ الاجتهاد بوصفها أعمالاً ظنية، وهكذا اقتصر دور فقهاء الشيعة على تداول وتعميم الاحاديث النبوية المروية عن طريق الائمة الاثني عشر، كتابة أو مشافهة.

ولذلك فإن علماء الشيعة درجوا في تلك الفترة على "تدوين كتبهم الفقهية بالاقتصار على نقل الروايات بأسانيدها والافتاء بهذا النحو في المسائل الفقهية، فكان كل كتاب يعد مسنداً للرواي ، قد جمع فيه بجموع رواياته عن الإمامة أو الائمة في كتابه وكان الافتاء بشكل نقل الرواية بعد اعمال النظر ومراعاة ضوابط الفتيا"[٧].

فبعد حدوث الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ، برزت الحاجة الى تدوين الحديث عند الشيعة وحفظه في جوامع كبرى، بعد أن انتهى عصر النص بغياب الامام الثاني عشر، وتبلوّر المذهب الشيعي الامامي في صيغة تشيع اثني عشري، وتنامي الميول المذهبية في تلك الفترة وبخاصة في العراق وايران. فانبرى المحمدين الثلاثة: الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) والشيخ محمد بن علي القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) والشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) الى جمع أحاديث الشيعة، فصارت المدار في استنباط الاحكام حتى يومنا هذا، وهي (الكافي ـ الفروع والاصول)،للكليني و(من لايحضره الفقيه) للصدوق، و(التهذيب) و(الاستبصار) للطوسي.

ولم يتجاوز عمل الفقهاء حينذاك ترتيب الاحاديث على طريقة الكتب الفقهية، إذ كانت ترصد الاحاديث الخاصة بكل باب من أبواب الفقه دونما تعديل أو تأويل في متون الروايات. وقد تواضع فقهاء الشيعة الاوائل على مصطلح "رواة الحديث"، تأسيساً على أن الرواية هي وظيفة للفقيه، تقوم على الاضطلاع بجمع الروايات وبثّها كما هي دون اضافة وعي الفقيه عليها، وهذا المصطلح (=الرواية) يدل بوضوح على أن الغاية هي غرس الاعتقاد بجدارة وكفاية النص الديني، الذي يرسم للفرد سلوكه بما يؤهله للعمل من أجل الالتزام بفحوى قول

المعصوم دون واسطة، وهو بالضبط متبنى الخط الاخباري، الذي يحيل إلى نفي مطلق لنيابة الفقيه عن الإمام المعصوم[٨].

بيد أن التحولات السياسية بعد الغيبة الكبرى ـ وبوجه خاص إثر قيام دولة بني بويه الشيعية ـــ أفرزت تمايزات في الوسط الفقهي/الكلامي الشيعي، انشقت لاحقاً عن خط فقهي/كلامي جديد ينخرط في الواقع المعيش، في مقابل الخط التقليدي المتلبّس بصورة شبه كاملة بالاخبار والروايات، الممثل في علماء مدرسة قم الحديثية التي ينتمي اليها مشاهير القميين مثل أحمد بن عيسى شيخ القميين وسعد بن عبد الله القمي وأبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي وعلي بن ابراهيم القمي وأبي الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمي شيخ الطائفة بقم وابنه الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن الحسن بن بابويه القمي وغيرهم. وفي مقابل هذه المدرسة بدأت ارهاصات خط اجتهادي يؤسس لفقه الواقع، يتخذ من بغداد عاصمة الدولة البويهية مركزاً لنشاطه العلمي التجديدي، مستعيناً بالرعاية التي حظي بها من قبل السلاطين البويهيين كما تأثر بحركة الاجتهاد في العالم السني، وحركة الفلسفة والعقليات التي تنامت بدرجة كبيرة في القرن الرابع الهجري.

وباطلالة القرن الرابع ظهر لون جديد في الكتابة والفتيا وهو الافتاء بمتون الروايات مع حذف اسنادها والكتابة على هذا النحو مع اعمال النظر والدقة في تمييز الصحيح عن الزائف فخرج الفقه ـ في ظاهره ـ عن صورة نقل الرواية ، واتخذ لنفسه شكل الفتوى المحضة[٩].

والواقع، إن الشيعة واجهوا وفي مرحلة مبكرة انسدادات فقهية جد خطيرة مع بروز حاجات جديدة ومسائل مستحدثة لم يكن بالامكان الركون في تسويتها الى متون الاحاديث، فأصبحت هناك حاجة الى التجاوز، أي الانتقال من الاصول الى الفروع، بتجاوز متون الاحاديث سعياً الى تأويل النصوص واستنباط فروع جديدة مستمدة من تلك النصوص ومضامينها، وبدأت بوادر ظهور هذا الخط من خلال الابحاث الجريئة التي قام بها العماني وابن الجنيد في القرن الرابع الهجري، في سياق محاولة اخضاع كتلة النصوص الشيعية للمعايير العقلية، والتي ستجد صداها وتأثيرها عند الجيل اللاحق (المفيد والمرتضى والطوسي ومن بعدهم)، فوضع الحسن بن علي بن أبي عقيل (ت ٣٨١هـ) (المعاصر للشيخ الكليني) كتابه (المتمسك بحبل آل الرسول)، وكان موضع اعجاب وتقدير كبار فقهاء الشيعة الاقدمين مثل المفيد والطوسي ولاحقاً العلامة الحلي، وقد قيل عنه بأنه "أول من هذّب الفقه واستعمل النظر وفتق البحث في الاصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى وبعد الشيخ الفاضل"[١٠] أي ابن الجنيد بكتابه (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة)، وقد وصفه الخوانساري في (روضات الجنات) بأنه أبدع

"أساس الاجتهاد في أحكام الشريعة"[11] ثم صنف الشيخ الطوسي كتابي (المبسوط) و(الخلاف) واعتبرت هذه الكتابات "المرحلة الثانية لتطور الفقه الشيعي"[12].

ونشير هنا الى مفارقة هامة جدير بالالتفات: إن حركة الفقه الشيعي وبخاصة في مساره نحو العمل بالاصول العقلية رافقه موقف احتجاجي على الاجتهاد، الذي اكتسب مدلولاً سلبياً في الوعي الفقهي الشيعي القديم، وكان أقرب إلى القول بالرأي أو الاجتهاد في مقابل النص[13]. وحسب السيد محمد باقر الصدر "التفكير الشخصي" تأسيساً على القاعدة القائلة: "إن الفقيه اذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً و لم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة رجع الى الاجتهاد بدلاً عن النص"[14] أي إن الفقيه حين ينعدم أمامه الدليل من الكتاب والسنة يرجع الى اجتهاده الخاص، حيث يكون مصدراً من مصادر الفقيه.

وقد اشتهرت مدرسة الامام أبي حنيفة بأخذها هذا المعنى للاجتهاد، وقيل بأن "الامام (= أبو حنيفة) كان يلجأ الى القول بالرأي اذا عدم النص في القضية"[15]، وقد واجه لقوله بالقياس والرأي معارضة شديدة من أئمة أهل البيت (ع) وهناك قصة مشهورة نقلها عدد من المؤرخين عن عبد الله بن ابي شبرمة أنه قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد الصادق ، فسلمت عليه وكنت له صديقاً، ثم أقبلت على جعفر وقلت له: أمتع الله بك، هذا رجل من العراق وله فقه وعقل، فقال لي جعفر: لعله الذي يقيس الدين برأيه؟ ثم قال: أهو النعمان؟ فقال أبو حنيفة: نعم أصلحك الله. فقال جعفر الصادق : اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس ابليس، اذ امره الله بالسجود لآدم، فقال :(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين).

قال ابن شبرمة: ثم قال جعفر الصادق : أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال ابو حنيفة: قتل النفس. قال جعفر: فإن الله عزّ وجل قبل في قتل النفس شاهدين و لم يقبل في الزنا الا أربعة. ثم قال: أيهما اعظم الصلاة أم الصوم؟ فقال أبو حنيفة: الصلاة، قال الصادق: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، اتق الله يا عبد الله ولا تقس، فإنا نقف غداً نحن وأنت بين يدي الله فنقول: قال الله عزّ وجل وقال رسول الله (ص) وتقول أنت وأصحابك: قسنا ورأينا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء[16].

وفي رواية عن ابي عبد الله (جعفر بن محمد الصادق) (ع) أنه قال:"إن أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق الا بعدا، إن دين الله لا يصاب بالقياس"[17].

وعن زرارة بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليهما السلام "يا زرارة إياك وأصحاب القياس في الدين، فإنهم تركوا علم ما وكلوا به وتكلفوا ما قد كفوه يتأولون

الاخبار" وفي رواية عن الامام جعفر الصادق (ع): "لعن ا لله أصحاب القياس، فإنهم غيّروا كلام ا لله وسنة رسوله صلى ا لله عليه وآله واتهموا الصادقين في دين ا لله عز وجل"[١٨].

وقد تركت مثل هذه الروايات تأثيراً شديداً على عمل فقهاء الشيعة، فتصدوا ــ في المرحلة الاولى من عصر الغيبة وانطلاقاً من الدفاع عن الذات ـ لدفع تهمة التلبس بالاخبار عن المذهب الشيعي، وقلة المسائل لعدم اخذ الشيعة بالاجتهاد، وكانوا يصنفون الكتب في دحض طريقة المجتهدين في مدارس الفقه السني، فصنف عبد ا لله بن عبد الرحمن الزبيري كتاباً اسماه (الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس) وصنف هلال بن ابراهيم بن أبي الفتح المدني كتاباً باسم (الرد على من اعتمد على نتائج العقول) وصنف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه اسماعيل بن علي بن اسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الرد على عيسى بن أبان في الاجتهاد[١٩].

ويقدّم النص التالي وصفاً لطبيعة السجال المتنامي في تلك الفترة حول موضوعة الاجتهاد ، حيث يقول الشيخ الطوسي في (المبسوط):" ..فإني لا أزال اسمع معشر مخالفينا من المتفقهة المتنسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه اصحابنا الإمامية ويستنزرونه ، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون إنهم أهل حشو ومناقضة، وأن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الاصول لأن جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذه الطريقين ، وهذا جهل منهم بمذاهبنا، وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جلّ ماذكروه من المسائل موجودة في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي (ص) أما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً . وأما ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع فلا فرع من ذلك الا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها ويسوّغ المصير اليها من البناء على الاصل وبراءة الذمة وغير ذلك)، ويرد الشيخ الطوسي تنامي الاتجاه الاخباري الشيعي واحجام فقهاء الشيعة عن ولوج علم الاصول إلى (قلة رغبة هذه الطائفة ـ الشيعية ـ فيه وترك وعنايتهم به، لأنهم ألفوا الاخبار وماروره من صريح الالفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها"[٢٠].

ونهض علماء الشيعة كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي في بادىء الامر لمواجهة المؤاخذات السنية على الشيعة وصرحوا بأنه لا يجوز اثبات الأحكام الشرعية بالظن وقال الطوسي في (العدة):" والذي أذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين من القدماء

والمتأخرين ، وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى ـ ره ـ واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله (ره): أن الحق واحد وأن عليه دليلاً، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً"[٢١].

وهذا يفسر سبب عزوف فقهاء الشيعة عن الاجتهاد واعلانهم الحرب على الآخذين به، ومن ذلك تعرض الشيخ محمد بن أحمد ابن الجنيد الاسكافي (ت ٣٧٨هـ) لحملة تقريع ضارية من فقهاء الشيعة ، بعد تصنيفه كتاب (تهذيب الشيعة) في عشرين مجلداً، ويعد الاسكافي أول فقيه شيعي يأخذ بالقياس ـ وأول من فتح باب استنباط الفروع ـ على طريقة فقهاء السنة، فكان كتابه جامعاً للفروع والاصول والاستدلال.

وقد طعن فيه فقهاء عصره، وشارك الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس في نقض طريقته. فكتب المفيد "النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي" وصنّف المفيد كتباً ثلاثة في الرد على القياس، وناقش في كتابه (المقنعه) موضوع القياس وقال: "فأما القياس بالشريعة فليس بأصل عندنا ولا مثمر علماً"[٢٢] وذكر في رسالة في أجوبة (المسائل السروية): "فأما كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشّاها بأحكام عمل فيها على الظن، واستعمل فيها مذهب المخالفين، والقياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الائمة عليهم السلام، وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين عن الآخر"[٢٣]، وكتب الشريف المرتضى في (الانتصار) في بداية القرن الخامس للرد على ابن الجنيد وقال مانصه "إنما عوّل ابن الجنيد..على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر"[٢٤]، وقال في (الذريعة في أصول الشيعة) ما نصه "أن الاجتهاد في الشريعة باطل" استناداً الى مفهوم الاجتهاد والذي هو عبارة عن "إثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وأدلتها، بل بما طريقها الامارات والظنون، وأدخل في جملة ذلك القياس" وقال ما نصه: "والذي نذهب اليه أن القياس محظور في الشريعة استعماله لأن العبادة لم ترد به.." ودليله في ذلك أنه "لا نص يدل ظاهره على ذلك إلا خبر معاذ، وما خبر معاذ أقوى منه، فيجبّ من ذلك صحة الخبر"[٢٥]. أما الشيخ الطوسي في (الفهرست) فقال عنه:" ان جيد التصنيف حسنه، الا أنه كان يرى القول بالقياس فتُركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها"[٢٦] وذكر في (عدة الاصول) ما نصه :"وأما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالها" ونفى أن يكون "الاجتهاد من أدلة الفقه ومستلزماً للعلم بالفقه في مسألة من المسائل" وخلص الى "ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالها في الشرع.."[٢٧].

وفي أواخر القرن السادس وضع محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلي (ت٥٩٨) كتابه الفقه (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) مشتملاً على رأيه في الاجتهاد وقال "..والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا.."[٢٨].

استدراك: لقد أفضى السجال الفقهي وعلى قاعدة مذهبية محضة الى نبذ الاجتهاد وتعطيله، باعتباره ابتكاراً سنياً، فجرى التعامل معه كموضوع اشكالي يؤول الى مناهضة الشريعة، والافتئات عليها، ولكن ثمة ضغوطات شديدة التأثير تعرض لها فقهاء الشيعة ـــ من الحركة الاصولية في العالم السني ـــ في مرحلة مبكرة من عصر الغيبة، تدفع باتجاه البحث عن وسائط عقلية تتيح للفقيه انتاج معارف وأحكام جديدة، والمطالبة بالاجتهاد، أي بالتحديد، على اساس وعي النصوص دون الاغراق فيها، وصولاً إلى مرحلة التفريع على الاصول، وتزامنت هذه الضغوطات مع كثرة المسائل المستحدثة التي ظهرت بعيد الغيبة الكبرى بمدة قليلة، حيث لم يعد الركون الى الاصول النقلية وحدها كفيلة بتقديم اجابات وافية على تلك المسائل غير المألوفة في عصر الائمة.

وتكثيفاً للنتيجة التي يمكن الخلوص بها مما سبق، إن اجتماع الكابح للاجتهاد مع السعي الحثيث وراء استيعابه في مجال الفقه، لم يشكل عائقاً يعرقل مثل هذا السعي، أو يفضي الى تعارض حاد بين العقل والنقل، بل شكّل هذا الاجتماع الرغبة الداخلية غير المعلنة للفقيه نحو خيار الاجتهاد ولذلك يمكن اعتبار المراوحة بين الاحجام والاقدام كمرحلة انتقالية ستؤول بالتأكيد الى مزاوجة بين النص والاجتهاد.

وتاريخياً، اختلفت الروايات حول بداية فتح باب الاستنباط عند الشيعة، نذكرها هنا اجمالاً: .

ـــ الرواية الاولى: تقول أن "أول من فتح باب استنباط الفروع من أدلتها الشيخ محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الاسكافي والمعاصر للكليني والصدوق. كتب الفروع الفقهية وعقد لها الابواب في كتاب (تهذيب الشيعة) وكتاب (الاحمدي) ثم اقتفى اثره الحسن بن علي ابن عقيل المعروف بالعماني الحذاء وسار على الخط نفسه الشيخ المفيد الذي ألّف (المقنعة) ثم كتب المرتضى (الانتصار) ، وكتب الطوسي (المبسوط) و(الخلاف) و(النهاية)[٢٩].

ـ الرواية الثانية: تذهب إلى أن (أول من فتح هذا الباب على وجه الشيعة بمصراعيه هو والد الشيخ الصدوق (علي بن الحسين بن موسى بن بابويه) المتوفي ٣٢٩هـــ، فألف كتاب (الشرائع) لولده الصدوق..فتبعه ولده الصدوق المتوفي ٣٨١هـ فألف (المقنع والهداية) وتبعه شيخ الامة ومفيدها (محمد بن النعمان) المتوفي ٤١٣هـــ في (المقنعة) وشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي المتوفي ٤١٠هـــ، في (النهاية)[٣٠]، وعضّد البعض هذا الرأي، وإن رجّح فيما بعد ما تواطأ بعض علماء السيرة الشيعة عليه: أن المؤسس الاول للاجتهاد هو الحسن بن ابي عقيل العماني المعاصر للشيخ الكليني (ت ٣٨١هـ)، وبعده ابن الجنيد المعاصر للشيخ الصدوق

(ت ٣٨١هـ)، وكان الشيخ المفيد تلميذاً لهذين وكان حسن الظن بهما فتابع طريقتهما ومنه تسرّى ذلك إلى طلابه الذين تخرجوا عليه ومنهم السيد المرتضى والطوسي ومن عاصرهما[٣١]، ولكن ليس هناك مايمكن الرجوع اليه من كتبهما، إذ لم يبق منها سوى ما ينقله الفقهاء الاوائل مثل المفيد والمرتضى والطوسي من آراء تعود اليهما.

ـ الرواية الثالثة: ترى بأن الشيخ الطوسي المشهور بـ (شيخ الطائفة) هو (المؤسس الاوحد لطريقة الاجتهاد المطلق في الفقه وأصوله)[٣٢]، وأنه أول من وضع فيصلاً بين طريقتين في الفقه: الفقه المنصوص (= فقه الرواية)، والفقه المستنبط (= فقه الدراية)، إذ يتفق الكثيرون "على أن هذا اللون من الفقه كان رواجه واستقراره رسمياً على يد الشيخ الطوسي"[٣٣].

وسنقف قليلاً هنا لمناقشة هذا الرأي لما يثير من جدل جدّي حول تأريخ الاجتهاد عند الشيعة، تأسيساً على اتفاق كثير من علماء الشيعة على الرأ ي القائل بأن الشيخ الطوسي هو مؤسس الاجتهاد المطلق عند الشيعة.

وينطلق هؤلاء في تعزيز هذا الرأي من خلال الشخصية الفقهية المركبة لدى الطوسي التي فجّرت أول معركة بين اتجاهين فقهيين (أصولي/عقلي في مقابل اخباري/نقلي) ولّدتهما ظروف المرحلة التي عاشها الطوسي، مرحلة انتقالية مربكة تتردد بين التمسك بخيار النقل ، كخيار نهائي وتام لعمل الفقيه، أو التوسل بالعقل في وعي النص، وعدّوا الشيخ الطوسي بأنه اول من اسس للاختلاف بين الفقهاء الشيعة، ولاحظوا أن الطوسي في كتابيه (المبسوط) و(الخلاف) يظهر أنه: مجتهد صرف ، أصولي بحت، بل ربما سلك مسلك العمل بالقياس والاستحسان في كثير من مسائلهما.

ولكن في كتابه (النهاية): سلك مسلك الاخباري الصرف، بحيث أنه لا يتجاوز مضامين الاخبار، وإن لم يتعد مناطق الآثار، وحسب رأي محمد بن ادريس الحلي في الطوسي من خلال كتابه (النهاية): (لم يسلك مسلك الفتوى، وانما مسلك الرواية، وكتابه كتاب رواية، لا كتاب فتوى ودراية)[٣٤].

وفي الواقع، ليست التصنيفات الفقهية وحدها المثيرة للخلاف والتي تعبر عن تجاذب اتجاهين متنافرين، وإنما هي منعكسة ايضاً حتى في تصنيفيه الروائيين المكملين للكتب الاربعة لدى الشيعة الاثنى عشرية، وهما (الاستبصار) و(تهذيب الأحكام)، فلم يكن بين الشيعة اختلاف كثير قبل تصنيف الطوسي لهذين الكتابين، لأن مدار عملهم (= الشيعة) حسب الخوانساري (أحاديث كتاب (الكافي) ولم يكن بين احاديث كتابه اختلاف، ولما صنّف

الشيخ رحمه الله مصنفات كثيرة وجمع الاحاديث المختلفة، واختلف في كتبه في فتاويه إجتزأ الإمامية على الاختلاف..)[٣٥].

ويمكن تقسيم الحياة العلمية للشيخ الطوسي إلى مرحلتين:

ـــ مرحلة النقل: ـــ صنّف خلالها كتابيه الكبيرين في الحديث (تهذيب الأحكام) و(الاستبصار)، وقد كتبهما في بدايات حياته العلمية، ولا يعني ذلك نفي أو اثبات خضوعه لتأثير مباشر من استاذه الشيخ المفيد خلال الخمس سنوات التي قضاها الطوسي في مجلس درس الشيخ المفيد، فالاخير إلى جانب نزوعه الشديد نحو الكلام كانت له نزعته الاخبارية ايضاً.

ـ مرحلة العقل: بدأ فيها الانفتاح على علوم المذاهب الاخرى، التي كان أقطابها ينشطون في بغداد، فاستحسن نظرات المذهب الشافعي في الاصول والكلام، وقد ضمّن آراء المذاهب الاسلامية في كتابيه (تفسير التبيان) و(الخلاف) وفوق ذلك (ترويجه الفقه التفريعي واشاعته طريقة (الاجتهاد) بين الشيعة على النحو المعمول به عند أهل السنة.. واقتباسه عباراتهم وخصوصاً من كتب الإمام الشافعي ولا سيما في كتابه (المبسوط) وايراده للروايات من طرقهم..)[٣٦]، وربما بسبب طريقته هذه، عدّه تقي الدين السبكي في (طبقات الشافعية) والعلامة جلال الدين السيوطي في (طبقات المفسرين) على أنه كان شافعي المذهب[٣٧] قبل أن يتنكب منه إلى التشيع عند المفيد.

ولعل من المناسب الاشارة هنا إلى دور علم الكلام في العقل الشيعي، فمن الثابت أن علم الكلام الشيعي تأسس على يد هشام بن الحكم (أحد ابرز حواريي الإمام جعفر الصادق"ع") وكان الهدف منه ـ أي علم الكلام ـ الدفاع عن المذهب والرد على المخالفين، ثم تنامى وسط الشيعة كلما ازدادت حركة الترجمة وتفاقمت السجالات المذهبية، إلى أن بلغت الذروة في أواخر القرن الرابع الهجري على يد الشيخ المفيد، حيث برع في اتقان الجدل الكلامي، وكان من سحر بيانه أنه اقنع خلقاً كثيراً بالتشيع، حتى أن الخطيب البغدادي أشار إلى ذلك في ترجمته بلغة حادة بما نصه (هلك به خلق من الناس إلى أن أراح الله المسلمين منه..)[٣٨].

ومن الواضح أن جيل المفيد والمرتضى والطوسي، لم يعرف بوصفه جيل فقهاء، بل كان هذا الجيل مرجعاً في علم الكلام، وهكذا ايضاً تحكي تصانيفه ، فأكثرها في المسائل الكلامية فيما لم ينل الفقه سوى نسبة ضئيلة، وربما ذلك عائد في جزء منه إلى كون التشيع ـ كمذهب إثني عشري وايديولوجيا تامة ـــ كان في بدايات تدوين معارفه وكان بحاجة للتحصن باستدلالات منطقية ومحاجات كلامية رصينة لمواجهة اشكالات المخالفين، ومن جهة ثانية

ديناميية الجو الكلامي في بغداد كمركز علمي يحتضن تيـارات مذهبيـة متنـافرة مما يشـجع علـى رواج فن الكلام للدخول في معارك سجالية من قبيل (فإن قالوا قلنا)، فللمفيد ـ كمثال بارز ـ ١٨٠ كتاباً ورسالة في علم الكلام مـن أصـل ٢٠٠ مؤلفاً بجمـوع مـا كتبـه المفيـد في حياتـه، فالشيخ المفيد لم يعرف بوصفه فقيهاً أو أصولياً بدرجـة أساسـية، وإنمـا عـرف متكلمـاً، وهكـذا وصفه معاصروه فقال عنه ابن النديم في (الفهرست): (انتهت في عصرنا رياسة متكلمي الشـيعة اليه، مقدّم في صناعة الكلام على مذهب اصحابه..) وقـال مثـل ذلـك ابـن حـزم الاندلسـي في (جمهرة انساب العرب) والحافظ الذهبي في (العبر في خبر من غبر)[٣٩].

وأياً كان الامر، فقد هدأت العاصفة التي أثارها فقهاء ومتكلمو الشيعة ضد ابن الجنيـد، وازدادت الحاجة بمرور الوقت إلى طرق باب الاجتهاد كلما تباعد الفقيه عن زمن صدور النص، وامتدت الفاصلة الزمنية بينه وبين عصر الكتاب والسنة والمضاعفات الـتي يخلفهـا ذلـك التمـدد الزمني المتواصل بما يفرض على الفقيه/المتكلم الاضطلاع بالمسـائل المسـتحدثة، والاقـتراب مـن حقل الاجتهاد وهذا بدوره سيعين الفقيه/المتكلم الشيعي على الخروج من أسـر حرفيـة الاخبـار والروايات، واعمال العقل نسبياً في الموضوعات المستحدثة التي لم يرد فيها نـص، فبـدأت بـوادر خط فقهي أصولي بالظهور تدريجياً ينشق من داخل الاتجاه الاخباري السائد الذي دشّنه الكليني والصدوق والطوسي، واشتغل بتدويـن تراثـه الاصـولي فكتـب الشـيخ المفيـد (التذكـرة بـأصول الفقه)، ثم اقتفى أثره تلامذته فكتب الشريف المرتضى (الذريعة)، وكتب سالار بن عبد العزيـز الديلمي (ت٤٣٦هـ) كتاب (التقريب في أصـول الفقـه)، وكتـب الشـيخ الطوسـي (العـدة في الاصول).

وسنجد في ضوء هذه المصنّفات بداية الافتراق بين الاتجاهين النقلي والعقلي كما سيتعزز هذا الافتراق من خلال هجوم المفيد والمرتضى والطوسي على المتلبسـين بالاخبـار دون الاصـول العقلية، كما بدا في هجوم الشيخ المفيد على الشيخ الصدوق في كتابه (شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد)، والذي صنّفه في طائفة "يمرون على وجوههم فيما سمعوه مـن احـاديث، ولا ينظرون في سندها ولا يفرقون بين حقها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم مـن اثباتهـا ولا يحصلون معاني مـا يطلقونـه منهـا" وقـال مثـل ذلـك تلميـذه المرتضـى في (الموصليـات ) الثانيـة الفقهية، و(التباينات)[٤٠].وذكر الشيخ الطوسي في (عـدة الاصـول): "إن هـذا ــ أي موضـوع الاصول ــ فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لأن الشريعة كلها مبنية عليه، ولا يتـم العلـم بشي منها دون أحكام أصولها، ومـن لم يحكـم اصولهـا فإنمـا يكـون حاكيـاً ومعتـاداً ولا يكـون عالماً"[٤١].

وستكتب على يد الطوسي مرحلة جديدة تزوّد العقل بزخم كبير وشرعية مستمدة من شرعية النص ذاته، بما يمهّد الاجواء الشيعية العامة على تقبّل تغييرات فقهية جد هامة، تجمع بين فعالية عنصرين متجاذبين، عقل تأويلي/ تحرري/ رصين، وايمان نقلي/متشدد/صلب، يسيران في خط مشترك في توجيه العقل الشيعي على طول التاريخ، حيث تكتسي العقل والنهوض به قدسية توازي في فعاليته قدسية النقل، بل لا مناص في ظل صيرورة العلاقة بين العقل والنقل، من الحاجة إلى العقل لجهة اضاءة المساحة الكاملة للنص الديني، فبينما يمسك الفقيه بسلاح التأويل العقلاني الانفتاحي المستفاد من الحركة الفلسفية والعقلية التي اتقن فنونها إبان فترة التأسيس المذهبي، ويمسك في اليد الاخرى سلاح الايمان القاطع والعميق بالإمامة الالهية كتمظهر للنص الديني، وبكلمة فإن التنزيل يظل في الوعي الشيعي فقيراً للتأويل في كل الاحوال، وهذا الربط الحميمي بينهما ظل ضرورياً ومشروعاً، ونرى أن علم الكلام أمدّ العقل لشيعي بسلاح فعّال في الحاجات الكلامية المنطقية، وفي تأويل النص الديني، ثم جاء علم الاصول ليعزز من فعالية ذلك السلاح، بحيث بات من غير الممكن الفصل بين الايمان العميق بالنص متمثلاً في الإمامة الالهية وبين العقلية التأويلية، التي تزيد وعلى أفق أوسع من فرص وعي النص وأخذ تبدّل الاحوال والعادات بعين الاعتبار في وعي مقاصد الشريعة المنصوصة، وفي النهاية فان الفكر الشيعي بوجه عام يسلّم من جانب بالإمامة المعصومة كنص إلهي لا يخضع للمساءلات العقلية والكلامية، أي التسليم باستاتيكية النص الديني، ومن جانب آخر يمنح العقل صلاحية المساهمة ارتكازاً على النص في صناعة نصوص جديدة (= فتاوى وأحكام شرعية).

ـ الرواية الرابعة: قللت من شأن اجتهاد جماعة العلماء القدامى، وأرجعت ذلك إلى التطور الحاصل بعد وقوع الغيبة الكبرى، حيث بدأت المجادلات المذهبية بين السنة والشيعة، وأخذ السنة على الشيعة قلة المسائل، منذ ذاك بدأ الشيعة تدريجياً يعتمدون الاجتهاد "وإن كانوا قد بدأوا يسمون بالمجتهدين، وهم ينقلون فقط الروايات عن الائمة" وهذه الطريقة ـ بحسب هذا الرأي ـ الطريقة السارية إلى اواخر الخمسمائة الهجرية ، ويستدل على ذلك بكلام ابي المكارم بن زهرة في (أصول كتاب الغنية)، حيث نقل عنه قوله: "إن بعض العامة اعترض فقال: انتم معاشر الشيعة لا تعملون بالاصول بل بأحاديث أئمتكم فكلامكم في الاصول عبث.

وأجاب عنه: بأنا معاشر الشيعة لا نعمل الا بالحديث وكلامنا في الاصول لأمرين:

أحدهما: لنفهم ما في كلام الائمة (ع) من معنى الامر والنهي وغير ذلك مما يتعلق باللغة.

والثاني: أن الأحكام الشرعية ثابتة عندنا من طريق النقل ونريـد أن نؤيدهـا بأدلـة العقـل ليتعاضد العقل والنقل فلا يكون كلامنا في الاصول عبثاً"[٤٢].

وعندما نمعن النظر في كلام فقهاء الشيعة منذ عصر الغيبة وحتـى آواخـر القـرن الخـامس الهجري، نجد أن الاجتهاد وضع في نقاشات الفقهاء في صيغة السؤال التالي: هل يجوز الاجتهـاد في الشريعة؟ وكان السؤال ينطوي على المؤاخذات الشيعية على بعـض المـدارس الفقهيـة السـنية التي كانت تتوسل بالرأي والقيـاس في استـنباط الاحكـام الشـرعية، فكـان جـواب الفقهـاء: أن الاجتهاد لا يجوز استعماله في الشرع بحسب الطوسي ـ كما مـر سـابقاً ، ثـم لّمـا أراد ثلـة مـن فقهاء الشيعة كالمفيد والمرتضى والطوسي الانخـراط في النشـاط الافتـائي، اقتصـارا علـى تدويـن الفتاوى دون ذكر النصوص المستند عليها، والتحقيق في صحة الرواية وسـندها وفهـم دلالاتهـا ومعانيها كما يشير الى ذلك الشيخ المفيد، وهكـذا انصـراف المرتضـى والطوسـي الى البحـوث الاصولية والفقهية ذات الطابع الاجتهادي باعتبارهـا جـاءت مجّردة عـن الروايـات الـتي كـانت وظيفة تامة مضى عليها السلف كما مضى عليها هذا الجيل شطراً من الزمن، وصّفت طريقتهـم بالاجتهاد، رغم شجبهم الصارم والصريح لهذه الطريقة، وما حدث لم يتجاوز "تبدّل اللـون" في عمل الفقهاء، وأن مفهوم الاصول لدي الشيعة في ذلك الزمان يختلـف عـن نظـيره عنـد السـنة، وهو تماماً كالفارق بين الاصول العقلية والاصول النقلية بناءً علـى روايـات صـادرة عـن الائمـة (ع)، منها رواية ابي عبد الله جعفـر بـن محمـد الصـادق (ع) قـال:"إنمـا علينـا أن نلقـي إليكـم الاصول وعليكم أن تفرعو". وفي رواية اخـرى عـن الامـام علـي بـن موسـى الرضـا (ع) قـال: "علينا إلقاء الاصول وعليكم التفريع". ويعلّق الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي :"أقـول: هـذا الخبران تضمنا جواز التفريع على الاصول المسموعة منهم ـ أي من الائمـة ـــ والقواعـد الكليـة المأخوذة عنهم عليهم السلام لا علـى غيرهـا.."[٤٣] إشـارة الى القواعـد العقليـة المعمـول بهـا في المدارس الفقهية السنّية.

ولذلك إن ما يمكن أن يقال عن فقهاء هذا الجيل بأنهم "مأوّلة"، وأصحاب نظر في علـم الحديث، وفي أقصى التقديرات سعى هذا الجيل الى توفير رهانات مقبولة من مقتضيات الاصـول النقلية تشق طريقاً آمناً نحو انتاج فروع عقلية.

وبالنتيجة، نجد أن الكتابات الفقهية والعقدية التي وضعها الجيل الاول والشـيخ الطوسـي بخاصة فرضت سلطانها واحتكاريتها على المجال الفقهي الشيعي، فـأصبحت المصنفـات الشـيعية تفيض بمقولات الطوسي في الفقه والاصول والعقائد، وصارت المحاكـاة لهـذه المقـولات مسـلكاً عاماً وطاغياً على نشاطية الفقيه الشيعي، وحسبما ينقل السيد علي بن طاوس في كتابه (البهجـة

لثمرة المهجة) أن جده ورام بن أبي فراس نقل عن سديد الدين الحمصي قوله :"أنه لم يبق مفت للامامية على التحقيق بل كلهم حاك"(٤٤). وعلى امتداد نحو قرن كامل ذوت النزعة العقلية في المدرسة الفقهية الامامية في مقابل تنامي الميول التقليدية، ولم يكن في وسع أي تجديد فقهي أن يرى النور في ظل الانشداد الصارم نحو الماضي، ويشرح السيد محمد تقي الحكيم ذلك بما نصه "كاد أن ينسد باب الاجتهاد عن الشيعة الامامية بالخصوص في القرن الخامس الهجري بسبب عظم مكانة الشيخ الطوسي وقوة شخصيته التي صهرت تلامذته في واقعها، وأنستهم — أو كادت — شخصياتهم العلمية، فما كان أحد منهم ليجرؤ على التفكير في صحة رأي لاستاذه الطوسي أو مناقشته. وقد قيل أن ما خلفه الشيخ الطوسي من كتب الفقه والحديث، كاد أن يستأثر في عقول الناس فيسد عليها منافذ التفكير في نقدها ما يقارب القرن.."(٤٥).

بيد أن اختراقاً جريئاً قام به ابن ادريس الحلي في كتابه "السرائر" مستهلاً بحملة نقدية على المقلدة لآراء الطوسي مشيراً الى القدسية التي أضفاها تلامذة الطوسي وأتباعه على مقولاته، ليخلص من ذلك الى اخضاع تلك المقولات للنقد والتجريح، محتمياً بالعقل في قراءته النقدية للطوسي حتى وصف بأنه صاحب "الفضل الكبير في اعادة الثقة الى النفوس وفسح المجال أمامها لتقييم هذه الكتب ونقدها والنظر في قواعدها"(٤٦).

وقد مهّد ابن ادريس الاجواء لبداية التحوّل الفقهي الحقيقي، الذي بدأ من الناحية الفعلية من مدرسة الحلة في مثابرة أقطابها الجادة الى تدشين مرحلة جديدة لا تكتفي بالممارسة الفقهية الموروثة وإنما تمارس تجديداً فقهياً وعقلياً ذي أهمية معينة وتحاول اكتشاف منهج تفكير متطور، يوقف بصورة وأخرى التأثير المفرط لزخم الافكار الاولى، مذ تحوّلت مدرسة الحلة الى منهج في السلوك العقلاني سيشكل بداية للمقبل وقطيعة للمدبر، فهذا المنهج يهدف الى تجاوز الكيان المرجعي التقليدي الذي فرضه جيل المفيد والمرتضى والطوسي والتحرر من سلطة الآراء التي انبثت وهيمنت منذ عهد الطوسي ودامت ما يربو على القرن، وترجع بداية التحول الى المحاولة الجريئة التي قام بها الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بـ (المحقق الحلي) (٦٠٢ — ٦٧٦هـ) في قطع تواصلية بعض المعتقدات ذات الطابعين الفقهي والعقدي، عبر مناقشة نقدية متقنة لموضوع الاجتهاد، خرج منه بنتائج تعد في زمانه فتحا فقهيا بالغ الاهمية، أفاد منه العلامة الحلي الشيخ الحسن بن المطهر، وفخر المحققين والشهيدين، ففي عصرهم "أخذ الفقه مكانته الرفيعة ومقامه السامي"(٤٧).

لقد قام المحقق الحلي بإعادة تشكيل وعي مفهوم الاجتهاد، ناظراً الى كثافة الاثارات حول هذا المفهوم في الوسط الفقهي الشيعي، متنبهاً الى ما علق بالاجتهاد من دلالات وتداعيات في ذاكرة فقهاء الشيعة، فقام — في أول خطوة عملية — بإبعاد مبدأ القياس كجزء من

عملية الاجتهاد[٤٨]، وأراد بذلك أن يفتح الطريق أمام الشيعة لقبول مبدأ الاجتهاد، ونقف هنا على أقدم نص تاريخي على تطور معنى الاجتهاد تحت عنوان "حقيقة الاجتهاد" بما نصه "وهو ـ أي الاجتهاد ـ في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهاداً، لأنها تبتنى على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الامامية من أهل الاجتهاد. قلنا: الامر كذلك، لكن فيه ايهام من حيث أن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنا من أهل الاجتهاد وفي تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس"[٤٩].

ونلحظ في هذا النص، ثمة اختلافاً في مفهوم الاجتهاد، فبعد أن كان يعني قديماً مصدراً للحكم، أصبح الآن يعني استنباط الاحكام من مصادرها[٥٠]،وبحسب هذا المفهوم الجديد سيحصل الفقيه الشيعي على صلاحيات أوسع في ممارسة الاجتهاد، ووفقاً لتطوّر الحاجات وتعقّد المسائل الجديدة، والتي سيلعب أصول الفقه[٥١] دوراً كبيراً في تسويتها.

وانطلاقاً من الوعي الاصولي الجديد، حقق الفقه تبعاً لذلك انتصاره المرتقب، فأصبح (شرائع الاسلام) الكتاب الذي وضعه المحقق الحلي، منجزاً فقهياً متميزاً، صادر مكانة كتاب (النهاية) للطوسي، وصار الاول محوراً للبحث والدراسة والتعليق في الحوزة ، وبطبيعة الحال فإن استبدال النهاية بالشرائع "يرمز الى تطور كبير في مستوى العلم، لأن كتاب (النهاية) كان كتاباً فقهياً يشتمل على امهات المسائل الفقهية وأصولها، أما الشرائع فهو كتاب واسع يشتمل على التفريع وتخريج الاحكام.."[٥٢].

وهكذا نجد أن الفقه اكتسب دلالة جديدة، ففي تعريف المحقق الحلي أن الفقه في عرف الفقهاء:هو جملة من العلم بأحكام شرعية عملية مستدل على أعيانها، ونعني بالشرعية ما استفيدت بنقل الشريعة لها عن حكم الاصل (أو) بإقرار الشريعة لها عليه[٥٣].

وأمكن القول، بعد ذلك، أن الفقهاء بدأوا انطلاقاً من عملية الفصل التي تمت على يد المحقق الحلي بين الاجتهاد والقياس في خوض ميدان الاجتهاد بقدر كبير من الجرأة والتحرر والاطمئنان طالما أنهم تخلّصوا من هاجس القياس المنبوذ في التراث الشيعي الامامي، وخروجه كجزء من العملية الاجتهادية، ولذلك فهم من جهة يؤكدون على مبدأ الاجتهاد ولا ينسون تكرار التأكيد على نبذ القياس.

وهكذا، انبثت آراء المحقق الحلي في الاجتهاد بين فقهاء الشيعة، ونلحظ ذلك لأول وهلة في توسّع العلامة الحلي في كتابه (مبادىء الوصول الى علم الاصول) وهو يحاول التماهي في

مجال الآراء الجديدة التي طرحها أستاذه المحقق، واستخدامها في الاجابة على طائفة من الاشكالات الاصولية القديمة التي كانت تطرح في سياق المعنى القديم للاجتهاد.

ففي تعريف العلامة الحلي للاجتهاد:" استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه" وتعليل ذلك "لأن الاجتهاد انما يفيد الظن"[٥٤]. وقد أجاز العلامة الحلي للفقهاء بالاجتهاد بما نصه :"وأما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الاحكام من العمومات في القرآن والسنة، وترجيح الادلة المتعارضة.. وأما أخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا"[٥٥].واشترط الاجتهاد في الاحكام الشرعية "اذا خلت من دليل قطعي"[٥٦]، وبناء عليه، اكتسب الاجتهاد زخماً شرعياً كثيفاً حتى اعتبره ابن العلامة الحلي المعروف بـ (فخر المحققين) :"مساوٍ للعلم في وجوب العمل"[٥٧].

ومذ ذاك بدأ الفقهاء يرصدون الشروط المقررة على العالم كيما يحصل على مرتبة الاجتهاد فقالوا أن يكون:"عارفاً بالبراءة الأصلية، ولابد أن يكون عالماً بشرايط الحد والبرهان والنحو اللغة والتصريف، ويعلم الناسخ والمنسوخ وأحوال الرجال" فإذا تحققت هذه الشروط "يجوز أن يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون آخر بل مسألة دون أخرى"[٥٨]، وذهب الشهيد الاول الى "وجوب الاجتهاد على من لديه القدرة وأوجب على العاجز التقليد"[٥٩].

لقد تركت عملية الدمج بين الاجتهاد والنص، تأثيرها المباشر على طريقة عمل فقهاء الشيعة في القرن العاشر، حيث اعتبر الاجتهاد ممارسة مطلقة للفقيه[٦٠] يتدرب من خلالها على اتقان علوم الفقه والافادة منها في استنباط الاحكام الشرعية[٦١]. وهكذا أصبح الفقه يعني :العلم بالاحكام الشرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية.[٦٢]

لقد صنعت هذه الآراء مبررات نشوء اتجاه اجتهادي ينفصل عن الاتجاه الام بنزعته الاخبارية، وستهيء مثل هذه الآراء ظروف المواجهة بين الاتجاهين، والتي اندلعت في شكلها الراديكالي في العهد القاجاري، حين شن الشيخ محمد أمين الاسترابادي (ت ١٠٣٣هـ/١٦٢٤م) هجوماً ضارياً على الاصوليين متهماً اياهم بمحاربة سنة أهل البيت (ع)، واقتفاء اثر خصومهم في العمل بطريقة الاجتهاد!! فنجح في كسر شوكتهم وأعاد الاعتبار للخط الاخباري، وساعد على ظهور الموسوعات الحديثية الشيعية مثل (بحار الانوار ـ طبع في السنوات الاخيرة في ١١٠ مجلداً) لمحمد باقر المجلسي (ت ١١١١) و(رسائل الشيعة) للشيخ محمد الحسين العاملي (ت ١١٠٤هـ)، الى أن انبرى الشيخ محمد باقر البهباني (ت ١٢٠٨هـ) وشن هجوماً مضاداً على الخط الاخباري، وأنقذ الاصوليين من نهاية حتمية، واعاد الثقة الى هذا الخط، الذي دخل معركة اتسمت بالتطرف مع اقطاب المدرسة الاخبارية، شارك فيها من الجانب الاصولي الشيخ الجناحي المعروف بـ (كاشف الغطاء) (ت

١٢٢٨هـ) فيما تصدى من الجانب الاخباري الميرزا محمد (ق ١٢٣٢هـ). فقد دافع الشيخ كاشف الغطاء عن مبدأ الاجتهاد، وأنزله مرتبة توازي مرتبة النص، وجعل الاجتهاد "من المناصب الشرعية" وأن المنكر لذلك "جاحد بلسانه معترف بجنانه وقوله مخالف لعمله.."[٦٣]، وبالغ في دفاعه عن الاجتهاد بقوله :"ولولا دلالة الاخبار لقلنا باطلاق افضلية الاجتهاد لأن اظهار العبودية عبودية ثانوية"[٦٤]. وجاء من بعده تلميذه المولى محمد النراقي (ت ١٢٤٩هـ) المؤسس الاول لنظرية ولاية الفقيه المطلقة، وزاد على استاذه في اضفاء طابع ولايتي على الاجتهاد يستمد مشروعيته وديمومته من ا لله عز وجل وقال بأن "ولاية الاجتهاد..حق ثابت من ا لله ومن حججه للمجتهد" ومن هذة التسليمية جعل "عموم الولاية فيما للامام فيه الولاية ثابت للمجتهد"[٦٥]، وكضرورة مسلمة لا بد من "وجوب الرجوع اليهم (=الفقهاء)"[٦٦].

والواقع، إن المسيرة الفقهية اللاحقة مدينة بشكل خاص للآراء المبثوثة خلال هذه الفترة، والتي بدأ منها الانشقاق على قاعدة ولاية الفقيه، فالجدل الفقهي حول الاجتهاد لم يتم حسمه نهائياً، وإنما فتح نافذة جديدة، وهي ولاية المجتهد.

وفي موضوع علم الاصول، أخذ هذا العلم ينمو، وصار للفقيه براعة متميزة في التعامل معه واستعماله كمفتاح لمشاكل الفقه العويصة، إذ تعكس هذه البراعة والى حد كبير الكفاءة العقلية المتحررة في سبر أسرار علم الاصول والخوض في آفاقه البعيدة، ومحاولة طرق أبوابه المغلقة باحكام تعبيراً عن النزعة العقلانية، التي تنامت على يد الشيخ مرتضى الانصاري والذي قاد الانطلاقة الثالثة لحركة الاجتهاد في المجال الفقهي الشيعي، وساهم فيها تلامذته في بث آراءه الاصوليه الامر الذي جعل الفقه أكثر تحرراً وحيوياً[٦٧] بالنسبة لمجال عمل الفقيه ــ المجتهد.

ونجد في هذه الانطلاقة، أن الاجتهاد ارتدى قيمة دينية، كما أضاف للفقيه سلطة عظمى، منذ ذهب الشيخ الانصاري الى تقرير صارم ومن وجهة أصولية بــ " بطلان عبادة تارك طريقة التقليد والاجتهاد"[٦٨]، وكان الرأي الاصولي القبلي[٦٩] يقضي بالاستناد على الدليل العقلي بـ "رجوع غير العالم الى العالم"[٧٠].

وجاء السيد محمد كاظم اليزدي لينزل الرأي الاصولي لاستاذه الانصاري منزلة الفتوى الشرعية الملزمة[٧١]، ويعد اليزدي أول من وضع باباً في الكتب الفقهية بعنوان (باب التقليد والاجتهاد) وثبّته في كتابه الفقهي (العروة الوثقى) وهو الرسالة العملية الواجب على المقلد امتثال ما جاء فيها، وسار على ضوء هذا الكتاب سلسلة الفقهاء المعاصرين، كما اعتمدت الحوزات الشيعية كتاب اليزدي نموذجاً يحتذى في ترتيب الفتاوى وتصنيف أبواب الفقه، فيما كان السباق جار بين الفقهاء في التعليق على (العروة الوثقى)، فكان أكبر كتاب فقهي شيعي

ينال هذا الكم الهائل من التعليقات، والتي بلغت نحو ١٢٠ تعليقاً، إذ ليس هناك من فقهاء الشيعة المعاصرين الا وله تعليق على كتاب العروة الوثقى.

خلاصة: في حقيقة الامر، إن التبدلات الدلالية التي طرأت على كلمة "فقه" ناشئة عن التبدّل في وظيفته، فلم يعد هو العلم المجرد ، ولا العلم الديني فحسب، ولا العلم بأحكام الدين وتشريعاته فحسب[٧٢]،وإنما هو أيضاً استنباط أحكام من الكليات مع غض النظر عن زمان صدورها وتشريعها[٧٣].

وبحصر تعريف الفقه في حدود العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة[٧٤] أخرج الفقهاء المجتهدون ضرورات الدين كالصلاة والصيام والحج والزكاة وتحريم الزنى وغيرها، ولكن اتسعت مساحة عمل الفقيه ومهمته في الاحكام الفرعية، التي لم يرد فيها نص قاطع وصريح في الكتاب أو السنة، وإنما يجري تجميع أدلتها من مصادر متعددة شرعية وعقلية ولذلك بات من ضروريات المتبحر في الفقه الاسلامي الذي يروم البلوغ الى رتبة الاجتهاد الشرعي الاحاطة بنوعين من القواعد، الاولى: أصولية، يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للاحكام الشرعية الفرعية الكلية. الثانية: قواعد فقهية، وهي أحكام كلية يندرج تحت كل منها مجموعة من المسائل الشرعية المتشابهة من أبواب شتى، وبالاحاطة بهذه القواعد تحصل للفقيه ملكة الاجتهاد الشرعي[٧٥].

نعم، بمرور الوقت تطوّرت وتعقّدت عملية الاستنباط للاحكام الفقهية، كلما تمادى الزمان عن وقت صدور النص، وكلما أصاب اللغة العربية الانحطاط بفعل اختلاط المجتمعات العربية مع مجتمعات أخرى، وضعف الحراسة على اللغة، وقلة الاهتمام بعلومها وسط العرب، وكلما لفّ الغموض والالتباس بعض النصوص، بحيث دخلت آليات أخرى عقلية ونقلية كمقدمات ومتممات للاسهام في تسهيل عملية استخراج الاحكام من الكليات والعموميات، هذه الآليات مثل (العلوم اللغوية: النحو والصرف وأسرار البلاغة، والعلوم العقلية: المنطق، والفلسفة، وعلم الرجال، والدراية، والاصول العقلية)، كما تعددت المصادر الاساسية وفقاً لكل مذهب التي يرجع اليها في أخذ الادلة قبل معالجتها بتلك الآليات للتحقق من صدقية الادلة وموثوقيتها.

وهذا يفيدنا بناء على ما تقدم، أن الفقيه هو المشتغل باستنباط الاحكام من مصادرها الاساسية التي تتعدد وتتفاوت حسب كل مذهب من مذاهب المسلمين المعروفة. وفي المذهب الشيعي الاثني عشري، الذي بدأ مشواره الفقهي الاجتهادي بعد مرور أكثر من ثلاثة قرون على الغيبة الكبرى اشتملت على مخاضات عسيرة وعمليات قيصرية كانت الغاية منها تحرير عقل

الفقيه، الذي بدأ فعلياً من مدرسة الحلة حيث خطى الفقه خطواته الكبرى ووضعَ الفقيه الشيعي على موجة الاجتهاد طويلة المدى.

فمنذ القرن السادس الهجري، عرف الاجتهاد مضمونه الحقيقي، كما اكتسب الفقه الشيعي معناه الثابت، ومن هناك بدأ الانفراز في المدرسة الامامية بين خطي النقل والعقل، حيث تتفاوت واحياناً تتعارض مصادر التشريع لدى كل منهما، فالاتجاه الاخباري الشيعي يعتمد في استنباط الاحكام الشرعية على مصدرين أساسيين هما: الكتاب والسنة[٧٦]،أما الاتجاه الاصولي فيعتمد على مصادر أربعة هي: الكتاب والسنة والاجماع والعقل[٧٧].

## الأدلة الاربعة

### مناقشة:

الكتاب: هو القرآن الكريم، كتاب الله الموحى الى رسوله الكريم (ص) والمحفوظ بين الدفتين والمتداول بين المسلمين، وهو حجة على العباد. وقد اختلف العلماء في العمل بظواهر آيات القرآن، على أساس أنها قطعية الصدور ظنية الدلالة[٧٨]، فذهب جماعة من العلماء الى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجية، وقالوا بأنه: لا يجوز العمل فيما يتعلق بالقرآن العزيز، الا بما "كان نصاً في المعنى أو مفسراً تفسيراً محدداً من قبل النبي صلى الله عليه وآله والمعصومين من آله عليهم الصلاة والسلام[٧٩]". ودليلهم في ذلك: أن في القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً وخاصاً وعاماً وناسخاً ومنسوخاً، ومطلقاً ومقيداً، ومجملاً ومفصلاً، ناظرين الى عدم القطع بمضبوطية تأريخ نزول الآيات القرآنية وقال آخرون عكس ذلك[٨٠].وثانياً: لوجود روايات تنهى عن الرجوع الى ظواهر القرآن الكريم[٨١].

ولكن قسماً كبيراً من العلماء المتأخرين قال بأن "ظواهر الكتاب الكريم حجة كظواهر السنة"[٨٢] ويشرح الميرزا القمي هذا الرأي بما نصه: "فإن الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف أهل البيت عليهم السلام عليه صريح في كون كل منهما مستقلاً بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته (=الرسول صلى الله عليه وآله) لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان أهل البيت عليهم السلام فإن ذلك لأجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم"[٨٣].

ويتمسك اصحاب هذا الرأي برواية عن الامام الصادق (ع): "اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله

فردوه.."[٨٤] وفي رواية اخرى: "كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف"[٨٥].

على أن المساحة المخصصة للكتاب في المجال الفقهي الشيعي والاسلامي عموماً تكاد تنحصر في (آيات الاحكام)، المشتملة على أحكام صريحة وقطعية في موضوعات محددة كالصلاة والصيام والحج والزكاة والاحوال الشخصية كالزواج والطلاق وغيرها، وهذه الآيات لا تتجاوز خمسمائة آية من القرآن الكريم، وقد جمدت أغلب المدارس الفقهية الاسلامية عند حدود آيات الاحكام، باستثناء بعض المحاولات الباهتة التي قام بها نفر من هذه المدارس لجهة الكشف عن مساحات أخرى مهملة في الكتاب والافادة منها في استنباط أحكام فقهية جديدة[٨٦]، وفي الغالب لا تخرج هذه الاكتشافات عن اطار القراءات التقليدية والتفسير الجامد للنص القرآني وفي أحسن الاحوال إندراجها في اطار الاخلاقيات القرآنية التي لا تكتسب قوة الزامية كما الاحكام الفقهية المستنبطة من آيات الاحكام أو السنة النبوية.

السنة: قول المعصوم (= النبي والامام) وفعله وتقريره[٨٧]، وتنقسم في دليليتها الى: لفظي، وهو قول المعصوم، وغير لفظي كالسلوك الذي يقوم به المعصوم بذاته فيتمثله أصحابه باعتباره حجة ودليلاً، أو اقراره على فعل احد من أصحابه وسكوته عليه.

وقد كانت السنة ولا زالت المخزون الثري والمتحرك في مجمل النشاطات الفقهية والعقدية لدى المدارس المذهبية في العالم الاسلامي، فمنها ـ أي السنة ـ يستمد فقهاء المذاهب علومهم وإليها يلجأون في محاجاتهم، وعليها يستندون في إدراك مقاصد شريعتهم واصدار أحكامهم. ولكن خلف هذا الاجماع الاسلامي المطبق، هناك تباينات حادة بين المذاهب الاسلامية وداخل كل مذهب، حول طريقة التعامل مع السنة.

وشيعياً، فإن أصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة (الكافي ومن لا يحضره، والتهذيب والاستبصار) مما أجمع عليه الشيعة في كل الاعصار، بل لا يبعد أن يكون ـ حسب الشيخ الانصاري ـ "ضروري المذهب" ولكن الخلاف في مقامين: أحدهما، كونها ـ أي الاخبار ـ مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة، والثاني: أنها على عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا[٨٨].

قال بعض الاخباريين الاماميين بقطعية الصدور، فيما قال كثير من العلماء الاصوليين: أن هناك اخباراً كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور الا اذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة[٨٩]، واستدلوا في ذلك على رواية عن الامام الصادق (ع) قال:"ولا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة وتجدون معه شاهداً من أحاديثنا

المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه ا لله دس في كتاب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا ا لله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا[٩٠].

وقد انشق ــ في المرحلة الاولى ــ المجال الفقهي الاسلامي العام في مسألة التعامل مع السنة عن اتجاهين: اهل الرأي وأهل الحديث، ثم استقر في مرحلة لاحقة على ثلاث اتجاهات: الاول: يرى الاكتفاء بالنص، والثاني: يرى الخروج على النص في بعض الازمان، والثالث: يرى الشراكة بين النص والعقل، على أساس التسليم بالنصوص القطعية الصدور والدلالة، وإعمال العقل في المسائل غير المنصوصة، فإن المجال الفقهي الشيعي استقر على فرقتين أو ثلاث فرق: الفرقة الاخبارية وترى الاكتفاء بالنص عن العقل. والفرقة الاصولية: وترى تقاسم النص والعقل. والفرقة الوسطية: وتقف على الحياد بين الفرقتين الاخبارية والاصولية.

العقل: قال الشيعة بأن العقل يستقل بلزوم الانبعات عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبادة من الطاعة والانبعات ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته[٩١]. وسنجد أن علم الكلام يتدخل في زخم مفهوم العقل بقوة دلالية، عبر نقل ثقله الجدلي الى ميدان الفقه والاصول، موفّراً جهداً مضنياً على الاصوليين في ترصين الدليل العقلي واستعماله في محاجاتهم مع الاخباريين، وهكذا تُضفى صبغة كلامية على اثبات دليلية العقل في العملية الفقهية، من خلال استعارة المطارحات الكلامية حول التحسين والتقبيح العقليين والشرعيين[٩٢]، عبوراً الى جدلية العلاقة بين العقل والشرع، والتي تنتهي الى التسوية التالية: ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وفقهياً سنجد أن مهمة الدليل العقلي تطال القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي، كالقضية العقلية القائلة بأن ايجاب شيء يستلزم ايجاب مقدمته[٩٣]، كالوضوء بالنسبة للصلاة..

وقد انبثق الجدل في الوسط الفقهي الشيعي عن مستويين من النقاش في مسألة العقل:

ــ المستوى الاول: دليلية العقل، أي بكون العقل دليلاً مستقلاً .

ــ المستوى الثاني: مجالات استخدام العقل في التشريع الاسلامي.

فثمة اتفاق صلب بين فقهاء الشيعة في طول زمان الغيبة، على أن العقل ليس دليلاً مستقلاً البته، وإنما هو كاشف عن الدليل، بناء على أن العقل يدرك حسن بعض الاشياء وقبحها ويجهل أموراً كثيرة لا يدرك العقل احكامها سلباً ولا ايجاباً، وبناء على أن الاحكام العقلية وحدها لا تقرب العبد من طاعة ا لله ما لم تؤازرها الشريعة[٩٤] ولذلك فسيضنينا البحث قبل أن نعثر على فقيه شيعي واحد يقول باستقلالية الدليل العقلي، وربما لعبت المدرسة

الاخبارية في كبح جماح النزعة العقلانية لدى الاصوليين، الامر الذي اشاع جواً من الحساسية والتحفظ حيال دليلية العقل.

إنما الكلام في المستوى الثاني، حيث سيعوّض الفقيه عن دليلية العقل، بالتحليق في فضاء استعمالات العقل في الكشف عن الدليل الشرعي، وسنجد أن العقل الذي قرر له أن ينحبس في حيز النص ولا يتجاوزه، سيمد هامش حركته الى ما يفوق مساحة النص الكاملة، ومن موقعه كحارس على النص، وهذا ما لا يرفضه الفقيه نفسه، طالما أنه ما زال يتوسل بالنص في فعله العقلي.

وهكذا، وعلى امتداد أكثر من عشرة قرون تفصلنا عن الغيبة، حقق العقل تمدداً كاسحاً، فبينما كان الماضون يعملون العقل في اضاءة النص، بناء على التعريف التقليدي للعقل بأنه نور، أصبح العقل في العصور المتأخرة يعمل بكامل طاقته في تسوية المشكلات المستحدثة التي لم يرد فيها نص قطعي، أو حتى ظني، وربما خالف المتأخرون نصاً تعويلاً على المهارة العقلية الفائقة ومبرري الضرورة والمصلحة، في تسوية مشاكل مستجدة.

الاجماع: وهو لفظ مشترك بين العزم والتصميم فيقال على سبيل المثال أجمع القوم على النهوض بالعمل الفلاني، أي عزموا وصمموا عليه وبين الاتفاق، فيقال أجمعوا على القيام بعمل ما أي اتفقوا عليه. وفي اصطلاح الاصوليين موضع خلاف وان اتفقوا على دلالته على الاتفاق[٩٥]، ولكن ثمة اتفاق على معنى الاجماع في التراث الاصولي الشيعي المعاصر وهو: اتفاق المجتهدين أو عدد كبير من أهل النظر والفتوى في عصر من العصور في الحكم بدرجة توجب احراز الحكم الشرعي[٩٦].

وقد وقف فقهاء الشيعة بجزم ضد الاجماع بالمفهوم السني، باعتباره لا يكشف عن رأي السنة، التي تنحصر بعد الرسول (ص) في الامام المعصوم ولذلك وضع الشريف المرتضى الاجماع في منزلة واحدة مع القياس والاجتهاد[٩٧].

وضروب الاجماع ثلاثة:

- اجماع جميع الامة المصدّقة بالرسول عليه السلام.
- اجماع المؤمنين خاص.
- اجماع الفقهاء[٩٨]

وهذه الاجماعات في عقيدة الامامية ليست حجة ما لم تشتمل على رأي المعصوم، إذ "أن اجماعهم حجة لأن في اجماع الامامية قول الامام" الذي دلّت حسب المرتضى "العقول على

أن كل زمان لا يخلو منه، وأنه معصوم ولا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلاً قاطعاً"[٩٩] فالشيعة قالوا بأن الاجماع لا يتحقق الا باشتماله على قوله المعصوم، ولذلك حظروا نسخ الاجماع لاشتماله على رأي المعصوم، حتى فشا في لسان الفقهاء: أن خارق الاجماع يكفر[١٠٠] والسنة قالوا بأن الاجماع يتحقق باجتماع الامة أو نفر من الامة في زمان ما واتفاقهم على رأي موحد، وقالوا بجواز نسخ الاجماع بإجماع آخر.

وتاريخياً، انقسمت الشيعة حيال حجية الاجماع: فريق قال بأن الاجماع ليس بحجة. وفريق قال بأنه حجة من جهة العقل، وفريق ثالث قال: بأنه حجة للسمع دون العقل[١٠١]. وربما فتح الانقسام باباً للجدل حول أقسام الاجماع وهي: الاجماع المحصل[١٠٢]، والاجماع المتواتر[١٠٣]، والاجماع المنقول بخبر الآحاد[١٠٤]، وهناك أقسام اخرى للاجماع مهملة في البحث الاصولي الشيعي مثل: الاجماع السكوتي، والاجماع المركب، والاجماع القولي والعملي..الخ.

وقد طعن المتأخرون من فقهاء الشيعة في صدقية الاجماعات بأنواعها، كونها لا تفضي الى علم قطعي، فقال الانصاري :"أما الاجماع، فالمحصل منه غير حاصل..والمنقول منه ليس حجة في المقام"[١٠٥]، كما حمل الآخوند الخراساني في (كفاية الاصول) على الاجماعات وقال عنها بأنها :"مبنية ــ غالباً ــ على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم يتكشف أن نقل السبب كان مستنداً الى الحس.."[١٠٦] وعطف على ذلك قائلاً أن:" الاجماع الذي يبنى على العلم بدخول الامام بشخصة في الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماعات المتداولة في ألسنة الاصحاب..بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله (ع) على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة[١٠٧].

وذهب المحقق الكاظمي في تقريراته لبحث الاصول للشيخ محمد حسين النائيني الى أن "الاجماع في زمن الغيبة غير ممكن" وحصره في زمان الحضور "الذي كان الامام (ع) يجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس، فيمكن أن يكون الامام (ع) أحد المجمعين، وأما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة" ولم يجد الكاظمي مايبرر الاجماع في عصر الغيبة كيما يكشف الامام عبره عن رأيه :"فإن الواجب على الامام (ع) إنما هو بيان الاحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدى (ع) ما هو وظيفته"[١٠٨] ولذلك خلص الى أن الاجماع ــ حسب النائيني ــ "ليس ..دليلاً برأسه في مقابل الادلة الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل"[١٠٩]، وما ادراج الاجماع ضمن ادلة الفقه الشيعي الا من باب التسامح حسب الشيخ الانصاري[١١٠].

وسنلحظ من خلال قراءة الموروث الفقهي الشيعي بعد الغيبة وحتى الوقت الراهن، أن سيرورة النقاشات حول "الاجماع" آلت الى التشكيك في حجيته وتفكيكه وتالياً اخراجه من المجال الفقهي الشيعي.

وهكذا نصل من العرض السابق الى أن الكتاب يقف في دليليته عند آيات الاحكام التي لم تتبدل طيلة تاريخ الفقه الشيعي الا في حدود ضيقة للغاية، وأن الاجماع لا عبرة به في عصر الغيبة، لاتحاده في السنة[١١١] ولم يبق أمامنا حينئذ سوى السنة والعقل، والتي سينفرد كل فقيه في اعمال وعيه الخاص في فهم النص، بحسب ذوق العصر، وآليات علم الاصول التي طوّرها الفقيه الامامي على مدى تسعة قرون وزوّدته بمصادر قوة ستفتح الباب أمام عمليات اجتهادية واسعة النطاق، تنطوي على تباينات في وجهات الافتاء لدى كل فقيه.

## الدولة

مفهوم الدولة في الاصطلاح السياسي الغربي الحالي، يعبّر عنه بالكيان السياسي لجماعة بشرية، تعيش ضمن إطار جغرافي وتاريخي وتنظيمي ثابت (مع التحفظ الشديد على كلمة ثابت)، وتمارس سيادتها عليه. هذا المفهوم لم يكن شائعاً أو معروفاً في تراث الشعوب والحضارات القديمة، فحتى بداية العصر الحديث (=بداية عصر الدولة القومية)، كانت حدود الدول خاضعة لتغيرات سريعة ودراماتيكية، بفعل الحروب والهجرات والفتوحات وغيرها، وهذه التغيرات الجغرافية يرافقها تغيّر من نوع آخر وهو تغير تركيبة الامة، حيث تكون الامة حينذاك مؤلفة من عدة عناصر عرقية، وتكون ثقافتها مستمدة من تراث ثقافي لعدة شعوب، الامر الذي يجعل الحديث عن أمة موحّدة عرقياً، واقليمياً، وتاريخياً، وثقافياً في غاية الصعوبة، بالنظر الى عصرنا الحديث الذي بلغ فيه الترابط بين الشعوب حداً لم يعرف من قبل[١١٢]، وهذا يعني من زاوية نظر أخرى، أن تكوين الدولة القديمة بكامل حمولتها (= عناصرها، ومؤسساتها، وصيغها، وروافدها) لا يأخذ نفس التكوين العصري للدولة، وأن أولئك الفلاسفة الاوروبيين الذين غرفوا من تراث الفلسفة السياسية اليونانية (الدولة ـ المدينة) (وبخاصة: السياسة، ودستور أثينا لأرسطو والجمهورية، والقانون لأفلاطون ) لم يتنبّهوا الى المداليل اليونانية الخاصة ببعض المفاهيم السياسية المعاصرة، وحسب ماكيفر :"وفاتهم ـ أي الفلاسفة ـ أن اللغة اليونانية افتقرت الى لفظة تعبر بها عن الدولة كما نعبر عنها اليوم. وليس لـ"البولس" التي تحدث عنها أرسطو في السياسات مدلول الدولة كما نفهمه اليوم، ولم يقصد أرسطو حين تحدث عن اكتفاء "البولس" الذاتي ما قصده هيجل باكتفاء الدولة الذاتي"[١١٣].

وفي الاصطلاح العربي، فإن مفهوم الدولة يكاد يفقد دلالاته وجوهره حين نعيده الى جذره اللغوي الاصلي (د و ل) حيث يفقد أول ما يفقد عنصر الثبات، وحسب تعريف ابن منظور للدولة هي "اسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والانتقال من حال الى حال"[١١٤]، الامر الذي يتنافى والمقصود من كلمة دولة في اللغة الانجليزية (State,static) والتي تعني الحالة الثابتة المستقرة.

فلم يكن مصطلح "الدولة" يعني في اللغة العربية هذا المعنى السياسي الذي نميل الى اعطائه له اليوم، بما يشمل مكوّنات الدولة الحديثة: السكان، الاقليم ، الحكومة، وإنما ظل منصرفاً الى معاني اخرى بعيدة واحياناً متعارضة، كما في تناول القرآن الكريم موضوع الفيء (كي لا يكون دُولة بين الاغنياء) أي حتى لا يتعاقب عليه الاغنياء، فتأخذه هذه مرة وهذه مرة، وقولهم "تداولوا الشيء بينهم" أي تناقلوه وقلّبوه بين ايديهم فمرة لهؤلاء ومرة لأولئك.

وحتى وقت قريب لم يكن ممكناً التمييز بين الدولة والسلطة في التراث السياسي العربي، وفي المعاجم اللغوية العربية سواء بسواء[١١٥]، وما نقرأه عن الدولة الاموية والدولة العباسية والدولة الفاطمية والدولة البويهية ودولة المرابطين ودولة الموحدين وغيرها ليست شيئاً آخر غير معنى الاسرة الحاكمة في معجمنا السياسي المعاصر، وليست الدولة (=السكان، الاقليم، الحكومة)، رغم اقرارنا بالكيان الجغرافي شبه المستقر احياناً والذي مارست هذه الاسر سيادتها عليه، ولكن هذه الدولة لا تشتمل سوى على مكوّن واحد وهو الحكومة، أي السلطة السياسية التي كانت تزاولها هذه الدول.

ولسنا بحاجة الى الاطناب في بيان الفروقات بين مفهوم السلطة ومفهوم الدولة، سوى ما يسعف على ايضاح الغرض، لا اضافة المزيد من الغموض والتعقيد، فقد تواطأ الفكر السياسي الحديث على تعريف السلطة أو الحكومة بأنها اداة الدولة الادارية ، أو الجهاز الاداري للدولة، أما الدولة فهي منظمة واسعة تشمل الحكومة والارض والشعب وهي المكونات أو العناصر الاساسية للدولة، وهي أكبر من الحكومة ولها دستورها وقوانينها وطريقتها في تكوين الحكومة وهيئة مواطنيها[١١٦].

ولكن يظل هذا التمييز بين السلطة والدولة رهين بيئة وتجربة أسبغت معان خاصة وأيضاً اضافية على المفهومين، بحيث يصعب الفصل بين المفهوم ودلالاته التاريخية والاجتماعية، فهنا الاحتكام يقع خارج النطاق المعجمي رغم كونه مشوباً بالتبدلات الدلالية، فالسلطة والدولة مفهومان ليسا محايدين تماماً بالنظر الى المعايير اللغوية المحضة، وليسا في ذات الوقت مفصولين عن بيئة نشأتهما وترعرعهما.

وفي الاطار التاريخي الاسلامي، واستناداً الى هذا التمايز والتحديد لكل من المفهومين، تكون النتيجة على النحو التالي: تاريخياً لم تكن هناك دولة اسلامية بقدر ما كان هناك حكومة

اسلامية ، والتي تستوعب فترة اقامة الرسول (ص) والصحابة في المدينة المنورة والخلافة الراشدة الممتدة من ١٠ ــ ٤٠ هــ.

وتقوم هذه النتيجة على اساس اختلال بنية الدولة أو غياب أحد العناصر الاساسية للدولة ممثلة في الاقليم الثابت، بما يؤول الى نفي الدولة الاسلامية، فقد كان التقسيم في التراث الاسلامي الفقهي متردداً بين (دار الاسلام) و(دار الكفر). ولم يقصد بدار الاسلام حدود واضحة المعالم كما هي الحال عليه الآن حيث الحدود الدولية المبيّنة والثابتة والمرسومة، وإنما هي نطاق مرن على الدوام ليس مشروطاً أو متوقفاً على الاتصال الجغرافي، فكل جماعة دخلت في الاسلام أطلق عليها دار الاسلام، زائداً أن الارض لم تكن كما هي الحال عليه الآن ذات قيمة كبيرة في الوعي الاسلامي بقدر قيمة التمدد الدعوي، أي بكلام آخر بقدر قيمة الانسان الذي يراد اقناعة بالاسلام. ومع ذلك يصح القول بأنّ اتساع رقعة الارض خاضع لحركة الدعوة الاسلامية، فكلما انتشر الاسلام اتسعت دار الاسلام.

وهناك فارق جوهري آخر بين طبيعة الدولتين القديمة والحديثة، الا وهو الجانب الوظيفي للدولة، فلو نظرنا في التراث السياسي للشعوب والحضارات القديمة، فسنجد أن لائحة الوظائف الحكومية لديها تختلف ــ جزئياً وأحياناً كليّاً ــ عن وظائف الحكومة العصرية، وهذا ما يخبرنا به صراحة التراث السياسي اليوناني مثل أرسطو (دستور أثينا)، وافلاطون (الجمهورية)، ومجمل الكتابات التي تناولت موضوع الدولة ــ المدينة.

وهذا يعني بالدقة، أن مهام الحكومة تتحدد وفقاً لطبيعة الاحوال العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، وتتبّدل هذه المهام وفقاً لتبدّل الاحوال، باستثناء بعض الوظائف الثابتة التي لا تخضع لتبدلات الزمان والمكان والحاجات، كإعداد الجيش، وفض المنازعات والمحاكم العدلية وغيرها.

ونقترب الآن الى النقطة الفاصلة في الفارق الجوهري بين الدول القديمة والحديثة والتي سنحدد على أساسها النظرة الى الدولة في الاسلام، فلكل دولة في العالم طموح معنوي تنشد تحقيقه، وتطلع نهائي تروم الوصول اليه، ومهمة كبرى تسعى لانجازها، فتوجه جميع الامكانات وتكيّف كافة الفعاليات لجهة تحقيق هذه المهمة العظمى. وهذه المهمة بحد ذاتها تعد الفيصل بين طبائع الدول وتكويناتها.

وفي الاطار الاسلامي، فلأن مهمة الاسلام اقامة الامة غير المرتكزة على اساس الوحدات الجغرافية، أو التاريخية، أو اللغوية، أو المصالح الاقتصادية، بوصفها مكونات الدول القومية والمبررات الكبرى للدولة الحديثة، فإن هذه الامة الاسلامية لم تقتصر في وجودها على الارض، بل هي امة يعدّ

الاسلام المكوّن الاول والاساس لها، وهذا المكوّن يجعل من الامة غير قابلة للحصر بشـرياً، والتحديد جغرافياً، وإنما هي في اتساع متواصل تبعاً لاتساع وتواصل حركة الدعوة الاسلامية، فكل من اعتنق الاسلام اصبح ـ تلقائياً ـ جزءا من هذه الامة بصرف النظر عن انتمائه القومي، أو الجغرافي، أو اللغوي، أو العنصري، أو العرقي، كما تصبح أرضه في عداد أرض الاسلام.

ويمكن القول، إن غلبة مفهوم الدولة في الفكر السياسي الحديث على الامة، لا يلغي حقيقة أن الامة بوصفها الجماعة المكتملة التكوين لم تكن شيئاً آخر في التاريخ الاسلامي غير الدولة بالمفهوم السياسي المعاصر، مع استبدال عنصر الارض بعنصر الدعوة، القيمة الكبرى في الوعي الاسلامي.

فالامة الاسلامية لم يرد منها اقامة كيان جغرافي أو سياسي مغلق، بل مهمتها نشر الاسلام ( آخر الرسالات السماوية وناسخ الاديان السابقة) في العالم بأسره، ولذلك تمثل الامة الاسلامية نطاقاً مفتوحاً على المستويين البشري والجغرافي. ولهذا السبب لم يجر الاعتناء بالارض في المباحث الفقهية سوى فيما يتصل منها باقتصاديات الامة، زائداً صعوبة رسم حدود لكيان غير ثابت، والسبب الآخر، أن تركيزاً شديداً انصب على تمدد الدعوة لا تمدد الارض، وإن كان التمدد الدعوي يستلزم بصورة طبيعية تمدداً جغرافياً في نفس الوقت، ولذلك كانت الارض جزءا منغمساً في الدعوة.

وفي تواصل مع هذه المقدمة، كان مضمون الامامة/الخلافة مغايراً ومتجاوزاً لمضمون السلطة، لارتباط الامامة/الخلافة بالامة الواحدة التي أراد الاسلام ديمومتها، ورسوخها. وقد نجد في تفريق فقهاء الشيعة بين الامام والسلطان وفقهاء السنة بين الخليفة وسلطان الوقت ما يرمز الى تلك المغايرة، وهذا الخط الفاصل والمحدد بينهما ليس مندكاً في اطار الاشكال المتمايزة للسلطة. فالامامة /الخلافة قد تعني في مقاربة بسيطة، الدولة بكافة مهامها، فتحقيق الامامة/الخلافة يستلزم ايلاء اهتمام كبير بثغور المسلمين ، وبيت المال، والفصل في الخصومات والمنازعات، والتبشير بالدعوة، والجهاد، واعداد العسكر. فالامامة في الوعي الشيعي (..زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، إن الامامة أس الاسلام النامي، وفرعه السامي، بالامام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وامضاء الحدود والاحكام، ومنع الثغور والاطراف)[١١٧]، وفي الوعي السني (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[١١٨]، ولذلك فنحن هنا لا نجد ضرورة للتفريق سوى في موارد الايضاح بين السلطة والدولة على طريقة الفكر السياسي الحديث، فالامامة/الخلافة مفهوم جامع مانع.

ولعلنا نخرج من كل ما سبق، أن هناك مهاما محددة وثابتة للإسلام تجد ميدانها وتمثّلها في كيان جغرافي وبشري تقام فيه: الصلاة والصيام والزكاة والجهاد.. وهذا الكيان يتبدّل بتبدّل الزمان والمكان والحاجات، بمعنى أن الاسلام حين حدد الوظائف والمهام لم يفرض تبعاً لها

نموذجاً محدداً نهائياً وصارماً للاطار التنظيمي الذي يتحقق فيه أداء هذه الفرائض، وإنما تركها لاجتهادات البشر في تطوير نماذج تتناسب والزمان والمكان والحاجات الخاصة بهم.

وهذا يعني بالدقة، أن الحديث عن نموذج نهائي (=الدولة الاوروبية الحديثة)، ضرب من ضروب التعصب والصنمية واللاموضوعية، فمن المعروف أن الدولة الاوروبية الحديثة وليدة عملية تاريخية، انتهت الى صيغة الدولة و لم تبدأ بها، وهذه الحقيقة التي يتحاشى الاعتراف بها عدد لا بأس به من جمهرة الفلاسفة السياسيين الاوروبيين المعاصرين. فليس في التراث القروسطي الاوروبي ما يمكن اعتباره تراث دولة بالمعنى العصري الراهن، وليست التحديات التي خاضها ميكيافيلي، وهوبس ومن ثم لوك وروسو سوى السيرورة التي تفضي الى لحظة تحقق الدولة، فمن صراع الامير والكنيسة انبثقت نظرية (العقد) لدى هوبس ثم تطورت حتى تبلورت لدى جان جاك روسو في العقد الاجتماعي (Social Contract)، وبذلك تمخضت نظرية "الدولة".

أما في ديار الاسلام شأنها شأن البلدان الاخرى فإنها لم تشهد هذه العملية التاريخية التراكمية، وبالتالي فإن تطور مجالها السياسي مختلف عن نظيره الاوروبي، وإن جرى فيما بعد تعميم النموذج الاوروبي للدولة. فالاسلام لم يعرف صراع الكنيسة، كما لم يشهد صراعا بين الكنيسة والامير، أي الصراع بين ما هو الهي/أعلى وبشري/أدنى.

ولكن وبموجب هذا التفسير: لماذا نستخدم اصطلاح الدولة؟، واذا كان الاسلام لم يقر هذا النموذج (=الدولة) فلماذا نفرضه على الفقيه بما هو ضابط لتدابير الشرع الاسلامي؟

وجواب ذلك، أننا باستعمالنا مصطلح الدولة، نحاول أن نتحدث عن نموذج تقريبي محسوس للنموذج الذي يراد معالجته ومناقشته. وثانياً: نحن لا نستعمل الدولة بكامل حمولتها، أي بإرثها التاريخي والايديولوجي والاجتماعي، ونكتفي بإطارها العام وهياكلها التنظيمية، رغم ما تثير هذه العملية التجزيئية من إشكالات كبيرة. وثالثاً وهو الاهم في ذلك كله، نحن باستعمالنا لمصطلح الدولة لا نبتغي مناقشة أصل الدولة ومكوناتها، بقدر نقاشنا لوظائف الدولة ومهامها، وهو بالتحديد مجال عمل الفقيه.

# الهوامش

١ ـ ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت (د.ت) المجلد ١٣(ن.هـ) ص ٥٢٢.

٢ - الشيخ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق السيد احمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، طهران، ايران، ط٢، ١٣٩٥هـ، الجزء السادس، ص ٣٥٥.

٣ - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ص ٥٢٢.

٤ - المصدر السابق.

٥ - ـ أبي الحسين احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، اسماعيليان نجفي، قم، ايران (د،ت) المجلد الرابع، ص ٤٤٢.

٦ - الطريحي، مجمع البحرين، مصدر سابق، ص ٣٥٥.

٧ - مجلة تراثنا، مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة آل البيت "عليهم السلام" لاحياء التراث، قم، ايران، العدد الثاني، السنة الاولى خريف ١٤٠٦هـ. الشيخ جعفر سبحاني "تطور الفقه عند الشيعة في القرنين ٤ و٥"ص ٢٩.

٨ ـ حين وقعت الغيبة الصغرى وتعذّر النقل وملاقاة الامام المهدي (ع) خرجت التوقيعات على يد السفراء الى الشيعة بالرجوع الى رواة حديثهم (أي أحاديث الائمة) وكان قد اجتمع لهم كتب كثيرة في الحديث تشتمل على المسائل الجزئية ، والقواعد الكلية وعلى قواعد الجمع بين الاخبار المختلفة "فكانوا يسمون المحصل لتلك الكتب الراوي بها العارف بما فيها فقيهاً عالماً ومحدثاً وراوية". أنظر: الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي (ت ١٠٧٦هـ)، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار (ع) مطبعة النعمان، النجف،١٣٩٦، ص ١٨٧.

٩ - مجلة تراثنا، العدد الثاني، السنة الاولى ، مصدر سابق، تطور الفقه في القرنين ٤ و٥ ، ص ٢٩.

١٠ ـ القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ ـ ٤٨١هـ)، المهذب، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم، ١٤٠٦هـ، عن العلامة بحر العلوم في "الفوائد الرجالية" ج١ ص ٢٥.

١١- المصدر السابق، ج١ ، ص ٢٦.

١٢ - القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، جواهر الفقه، تحقيق ابراهيم بهادري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسية بقم المشرفة ١٤١١هـ، مقدمة جعفر السبحاني ج١ ص ٢.

١٣- يقول الشيخ الطوسي في (العدة): "أما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين ، بل محظور في الشريعة استعمالهما"،وقال ايضاً :"والذين أذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين من القدماء والمتأخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى (ره) وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله ( ره) : أن الحق واحد وأن عليه دليلاً ، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً"، انتشارات قدس محمدي ، قم (د.ت) .

١٤ - السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، دار الكتاب اللبناني ـ مكتبة المدرسة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، (١٩٨٦م) الجزء الاول، ص ٤٦.

١٥ - ـ وهبي سليمان غاوجي، أبو حنيفة النعمان امام الائمة الفقهاء، سلسلة أعلام المسلمين ـ ٥، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

١٦ - حلية الاولياء الجزء الثالث ص ١٩٧ واعلام الموقعين لابن القيم الجوزية الجزء الاول ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ ووفيات الاعيان لابن خليكان، الجزء الاول ص ٣٣٧ ترجمة ١٢٨.

١٧ - محمد بن يعقوب ابن اسحاق الكليني، اصول الكافي، دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ المجلد الاول ص ٥٧.

١٨ - الشيخ المفيد، أمالي المفيد، دار الكتب الاسلامية، قم ص ٥١ ص ٥٢.

١٩ ـ السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، مصدر سابق، الجزء الاول ص ٤٧. وأنظر: الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار (ع)، مصدر سابق، ص ١٨٧.

٢٠ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المبسوط في فقه الامامية، دار الكتب العلمية، قم، ايران (د.ت) المقدمة.

٢١ ـ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، العدة، انتشارات قدس محمدي قم (د.ت) ص ٦وأنظر ايضاً: السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للاصول،دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١٤١٠ ـ ١٩٨٩ ص ٦٥ ـ٦٦.

٢٢ - الشيخ المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بحوزة قم، الطبعة الثانية، ص ١١١.

٢٣ - محمد بن محمد النعمان، رسالة في أجوبة المسائل السروية، دار الكتب التجارية، الطبعة الاولى (د.ت) ص ٥٦ ـ ٥٧.

٢٤ - ابي القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، الانتصار، دار الاضواء، بيروت، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

٢٥ ـ الشريف المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، تصحيح ومقدمة وتعليق د. ابو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه كهران رقم ١١٠٠، كنجينة عقايد وفقه اسلامي شماره ٢٦ المجلد الثاني ص ١٤٦ ، ٦٦٩، ٧٧٤، ٧٩٢.

٢٦ ـ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ ص ١٩٦٤.

٢٧ ـ الشيخ الطوسي، عدة الاصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة والنشر، قم، ايران، ص ٣٩، ٧٦، مج٣ ص ١١٦.

٢٨ ـ محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، مج٢ ص ١٧٠.

٢٩ ـ الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى..تقرير السيد ابو القاسم الخوئي، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر قم ـ ايران، الجزء الاول، المقدمة.

٣٠ ـ مجلة تراثنا، مصدر سابق، ص ٣٠.

٣١ ـ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة اهل البيت، بيروت، لبنان، ١٩٩١ ـ ١٤١٢، مقدمة محمد واعظ زاده الخراساني ص ٤٨.

٣٢ ـ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، ترجمة المؤلف بقلم السيد محمد صادق بحر العلوم، مصدر سابق ص ٥.

٣٣ ـ محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، لبنان، ١٩٩١ ـ ١٤١٢هـ مقدمة محمد واعظ زاده الخراساني ص ٢٢.

٣٤ ـ الخوانساري، روضات الجنات، الجزء السادس، ص٢٠٣.

٣٥ ـ المصدر السابق، ج٦ ، ص ٢٠٤.

٣٦ ـ محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، لبنان،١٩٩١م ـ ١٤١٢هـ، مقدمة محمد واعظ زاده الخراساني، ص ٢٢.

٣٧ ـ تاج الدين ابي نصير عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمد محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الاولى ١٩٦٦ الجزء الثالث ص ٥١.

وأنظر: العلامة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبقات المفسرين، طهران، ١٩٦٠ ص ٢٩.

٣٨ ـ أبي بكر أحمد بن علي المشهور بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الثالث ص ٢٣.

٣٩ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، مطبعة دانشكاه طهران، ايران (د.ت) ص ٢٦٦. وأنظر ايضاً حول المفيد والمرتضى في: الحافظ الذهبي، العبر في خبر من غبر، حققه وضبطه أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ، (د.ت) الجزء الثاني، ص ص ٢٢٥، ٢٧٤.

٤٠ ـ محمد بن محمد النعمان، تصحيح الاعتقاد أو شرح عقائد الصدوق، دار الكتب الاسلامية، قم

٤١ ـ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الاصول، انتشارات قدس محمدي، قم (د.ت) الجزء الاول ص ٢.

٤٢ ـ عن الشيخ حسين شهاب الدين الكركي العاملي، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار (ع)، مطبعة النعمان ـ النجف الاشرف العراق ١٣٩٦هـ ص ٤٨.

٤٣ ـ الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل الشريعة، دار احياء التراث العربي،بيروت، الجزء الاول كتاب القضاء المجلد التاسع ص ٤١.

٤٤ ـ عن القاضي ابن البراج، المهذب، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم ١٤٠٦هـ الجزء الاول ص ٣٩.

٤٥ ـ السيد محمد تقي الحكيم، الاصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة والنشر، الطبعة الثانية آب (أغسطس) ١٩٧٩، ص ٦٠٠.

٤٦ ـ المصدر السابق، ص ٦٠٠.

٤٧ ـ ـ ابو الصلاح الحلبي تقي بن نجم الحبي (٣٧٤ ـ ٤٤٧هـ)، الكافي في الفقه،، الهيئة التأسيسية لمكتبة الامام امير المؤمنين العامة في اصفهان، ايران، شوال ١٤٠٣هـ، تحقيق رضا استادي، الجزء الاول، ص ١.

٤٨ ـ نشير هنا الى أنه سبق المحقق الحلي فقهاء آخرون في اجراء عملية فصل بين القياس والاجتهاد كما يوحي النص التالي:"وفي الفقهاء من فصل بين القياس والاجتهاد وجعل القياس ما تعين أصله الذي يقاس عليه، والاجتهاد ما لم يتعين فيه أصل يشار اليه كالاجتهاد في طلب القبلة، وفي قيم المتلفات، وأروش الجنايات وفيهم من أدخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد أعم منه" المرتضى ـ الذريعة في أصول الشيعة، مجلد٢ ص ٦٧٢ الا أننا لم نعثر على مصدر نرجع اليه في التحقق من هذا الأمر، وهل كان يقصد فقهاء السنة أم الشيعة؟، وحتى لو كان فقهاء الشيعة فإننا لم نجد من يرجع الى ما قبل المحقق الحلي.

٤٩ - المحقق الحلي الشيخ نجم الدين ابي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، معارج الاصول، اعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الاولى عام ١٤٠٣ المجلد الاول ص ١٧٩.

٥٠ - أنظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، مصدر سابق المجلد الاول ص ٥٠ .

٥١ - يعرّف المحقق الحلي أصول الفقه بأنها: "هي طرق الفقه على الاجمال، وكان المستفاد من تلك الطرق اما علم أو ظن (من) دلالة أو امارة بواسطة النظر" والدلالة تعني: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي الى العلم. والامارة تعني: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي الظن. والنظر يعني: هو ترتيب علوم، أو ظنون أو علوم وظنون ترتيباً صحيحاً ليتوصل به الى علم أو ظن. أنظر: المحقق الحلي، معارج الاصول، اعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣هـ، ص ٤٨.

٥٢ - ابن ادريس الحلي، السرائر، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، مطبعة النشر الاسلامي الطبعة الثانية ١٤٠٠، الجزء الاول المقدمة، ص ٢٣.

٥٣ - الشيخ نجم الدين ابي القاسم جعفر بن الحسن الحلي، معارج الاصول، اعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، ايران الطبعة الاولى عام ١٤٠٣هـ ج١ص ٤٧.

٥٤ - الشيخ حسن بن يوسف المعروف بـ العلامة الحلي، مبادىء الوصول الى علم الاصول، المجلد الاول ص ٢٣٩.

٥٥ - العلامة الحلي، مبادىء الوصول الى علم الاصول المجلد الاول ص ٢٤١.

٥٦ - المصدر السابق، مج١ ص ٢٤٣.

٥٧ - فخر المحققين محمد بن الحسن الحلي، ايضاح الفوائد، المطبعة العلمية قم الطبعة الاولى ١٣٧٨هـ ص ٨٢.

٥٨ - العلامة الحلي، مبادىء الوصول الى علم الاصول، مج١ ص ٢٤٣

٥٩ - الشهيد الاول، الذكرى، طبعة حجرية (د.ت) ص ١٢٩.

٦٠ - الشيخ علي بن الحسين الكركي، رسائل الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مطبعة الخيام ، قم، ايران الطبعة الاولى ١٤٠٩هـ المجموعة الاولى الجزء الاول ص ٨٠.

٦١ - أنظر: الشيخ البهائي، الرسالة الاثني عشرية، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي العامة (٢٩) الطبعة الاولى ١٤٠٩ ص ٣٠.

٦٢ - الشيخ زين الدين بن نور الدين العاملي، تمهيد القواعد، طبعة حجرية ص٢.

٦٣ - الشيخ جعفر الجناحي، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوي ، اصفهان، ايران (د.ت) ص ٤٣.

٦٤ - المصدر السابق، ص ٦٧.

٦٥ - المحقق النراقي، مستند الشيعة، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم، ايران، ١٤٠٥هـ، المجلد الثاني، ص ص ٥٢٣ - ٥١٧.

٦٦ - المصدر السابق، مج٢، ص ١٣٢.

٦٧ - أنظر ابو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، مصدر سابق مقدمة رضا استادي، ج١، ص ١.

٦٨ - الشيخ الانصاري، فرائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، حققة وعلق عليه عبد الله التوراني، قم، ايران، المجلد الاول، ص ٢٧٥.

٦٩ .. ذهب كثير من فقهاء المدرسة الاصولية الامامية قبل الشيخ الانصاري الى جواز تقليد العامي للعالم، وربما عنوا بالجواز الوجوب، ولكن اكثرهم صراحة في القول بالوجوب، هو الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني في معالم الدين في الاصول، بما نصه "يجب عليه ــ أي على المستفتي ــ أن يقلد من يغلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع" مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ص ٢٤٥

٧٠ ـ أنظر:المحقق الحلي، معارج الاصول، مصدر سابق ص ١٩٧ وما بعدها، والعلامة الحلي، مبادىء الوصول الى علم الاصول، مصدر سابق، البحث الخامس (في جواز التقليد) ٢٤٦ وما بعدها، والمولى عبد الله بن محمد الخراساني المعروف بالفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الاولى ١٤١٢هـ ص ٣٢ وما بعدها. وأنظر مناقشة الشيخ محمد كاظم الخراساني، كفاية الاصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم، ايران، ص ٤٦٣ وما بعدها.

٧١ ـ أنظر: السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، العراق،١٩٨١،ص ٢

٧٢ ـ رصد الامام ابو حامد الغزالي عشرين فرقة تفرّقت في المقصود بالعلم بحسب الحديث النبوي (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، وقالت فرقة الفقهاء:"هو علم الفقه إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام وما يحرم من المعاملات وما يحل، وعنوا به ما يحتاج اليه الآحاد دون الوقائع النادرة" أنظر: الامام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، الجزء الاول، ص ١٤.

٧٣ ـ د.محمود الشهابي الفقه تطوره ومراحله، دار الروضة، بيروت الطبعة الاولى ١٤١٢ـ ١٩٩٢الجزء الاول ص ٤٩.

٧٤ ـ السيد نعمة الله الجزائري، منبع الحياة وحجية قول المجتهد الاعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١، ص٤١

٧٥ ـ محمد بن مكي العاملي المعروف بـ(الشهيد الاول)، القواعد والفوائد، منشورات مكتبة المفيد، قم، يران (د.ت) تحقيق د. السيد عبد الهادي الحكيم، الجزء الاول ص ٣.

٧٦ ـ يبني هذا الاتجاه اعتصامه بمصدري الكتاب والسنة على حجة تقول أن "كل واقعة تحتاج اليها الامة الى يوم القيامة وكل واقعة تقع فيها الخصومة بين اثنين، ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش"أنظر: محمد امين الاسترابادي الفوائد المدنية نقلاً عن محمد باقر الخوانساري روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية، بيروت، ط ١٤١١هـ (١٩٩١م) الجزء الاول، ص ١٣٢.

٧٧ ـ أنظر: الشهيد الاول ابي عبد الله محمد بن مكي العاملي، القواعد والفوائد، منشورات مكتبة المفيد، قم، ص ٧٤. والشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، الحوزة العلمية، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ، المجلد الاول، ص ٦، ص ١٧٨ .

٧٨ ـ أنظر: الميرزا القمي، قوانين الاصول، الجزء الاول، ٣٠٩.

٧٩ ـ السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ٢٦٩.

٨٠ ـ الميرزا القمي، قوانين الاصول، الجزء الاول، ص ٣٠٩.

٨١ ـ للتفصيل أنظر: الصدر، دروس في علم الاصول، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ٦٩ ـ ٧٣.

٨٢ ـ المصدر السابق، ج١، ص ٢٧٣.

٨٣ ـ الميرزا القمي، قوانين الاصول، الجزء الاول، ص ٣٩٤.

٨٤ ـ الصدر، دروس في علم الاصول، مصدر سابق، ج١ ص ٤٢٣.

٨٥ ـ الشيخ مرتضى الانصاري، فرائد الاصول، مصدر سابق، ج١، ص ١١١.

٨٦ ـ يذكر في هذا الصدد، كتاب (فقه القرآن) لقطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، وقد صنفه على طريقة كتب الفقه من حيث ترتيب ابوابه، ويرجع سبب وضعه هذا الكتاب إثر ملاحظته انصراف فقهاء الشيعة الى السنة والاحاديث، وقلة اهتمامهم بالكتاب وقال في مقدمة كتابه :"فإن الذي حملني على الشروع في جمع هذا الكتاب أني لم أجد من علماء الاسلام قديماً وحديثاً من ألف كتاباً مفرداً يشتمل على الفقه الذي ينطق به كتاب الله، ولم يتعرض احد منهم لاستيعاب ما نصه عليه لفظه أو معناه وظاهره أو فحواه.." وعلل ذلك "والعذر لنا خاصة واضح، لأن حجة هذه الطائفة في جواب جميع ما انفردت به من الاحاديث الشرعية

والتكاليف السمعية، أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي اجماعها..".أنظر: قطب الدين الراوندي ــ فقه القرآن، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي العامة، مطبعة الولاية، قم، ايران، ١٤٠٥هـ، ج١، ص ٤.

٨٧ ـ الصدر، دروس في علم الاصول، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ٦.

٨٨ ـ الشيخ مرتضى الانصاري، فرائد الاصول، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ١٠٨.

٨٩ ـ المصدر السابق، ج١، ص ١١٠.

٩٠ ـ المصدر السابق، ج١، ص ١١١.

٩١ ـ محمد رضا المظفر، اصول الفقه، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ٧٢.

٩٢ ـ الامامية "الاصولية": قالوا بأن العقل مصدر الحجج واليه تنتهي وهو المرجع الوحيد في اصول الدين وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع أن يصدر حكماً فيها. وكذلك ترى فيه القابلية لادراك الاحكام الكلية الشرعية والفرعية لتوسط نظرية التحسين والتقبيح العقليين ، ولكن على سبيل الموجبة الجزئية وعدم قابليته لادراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها لعجزه عن ادراك الجزئيات وتحكم بعض القوى الاخرى وتأثيرها في مجالات التطبيق.

الامامية "الاخبارية": لا يجيزون الاعتماد على شيء من المدركات العقلية في اثبات الاحكام الشرعية ، وينكرون على الناس الركون الى العقل وتفكيره ويلزمون الناس بالتعبّد بما جاء به الشارع والاقتصار على الاخبار الواردة في الكتب الموثوق بها، ومثلهم قالت الفرقة (الظاهرية) التي تلغي أي دور للعقل في ادراك الاحكام وتبقي على الدلالة الحرفية الظاهرية للنصوص الدينية، دون اعمال وسائل عقلية "القياس أو الاستدلال أو غيره" لمعرفة الاحكام.

أنظر: د.محمد جواد رضا، العربية والتربية والحضارة والاختيار، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، تشرين الثاني /نوفمبر ١٩٩٣، ص ١٠٤ ــ ١٠٥. والسيد محمد تقي المدرسي، التشريع الاسلامي..مناهجه ومقاصده، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الاولى،١٩٩١، ص ٨٠ ــ ٨١ .

٩٣ ـ أنظر: الصدر، دروس في علم الاصول، والمحقق الحلي، معارج الاصول، والميرزا القمي، قوانين الاصول.

٩٤ ـ محمد جواد مغنية، علم أصول الفقه، في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠ ص ٢٦٣

٩٥ ـ محمد تقي الحكيم، الاصول العامة، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

٩٦ ـ محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، المجلد الاول، ص ٢٤٣ و الشيخ محمد جواد مغنية، علم اصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص ٢٢٥.

٩٧ ـ الشريف المرتضى، الذريعة الى اصول الشيعة، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ٦٠٤.

٩٨ ـ الشريف المرتضى، الذريعة الى أصول الشيعة ، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ٦٣١. وقد اختصر المرتضى الاجماعات في ضربين: اجماع العلماء فيما لا مدخل لعامة فيه واجماع الامة من عالم وعامي. أنظر: الشريف المرتضى، الانتصار، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف، ١٩٧١ ص ٦.

٩٩ ـ المرتضى، الانتصار، ص ٦، وللمؤلف نفسه: الذريعة الى اصول الشيعة، المجلد الاول، ص ٦٣١ ــ ٦٣٢

١٠٠ ـ أنظر: الحكيم، الاصول العامة، مصدر سابق.

١٠١ ـ الحكيم، الاصول العامة، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

١٠٢ ـ الاجماع المحصل : أي تحصيل الاجماع بالمباشرة، وهو (ما ثبت واقعياً وعُلم بلا واسطة نقل) بأن يتولى المجتهد نفسه مؤنة البحث عن هؤلاء المجمعين والتعرف على هوياتهم وآرائهم في المسألة التي اجمعوا عليها. الحكيم ــ الاصول العامة ص ٢٧١.

١٠٣ ـ الاجماع المتواتر: النقل للاجماع بصورة متواترة، والذي من شأنه أن يفيد القطع بمدلوله. المصدر السابق ص ٢٧٢.
١٠٤ ـ الاجماع المنقول: وهو ما ينقل من اجماعات سابقة من قبل فقيه أو عدة فقهاء ، وهذا الضرب من الاجماع لا عبرة به على حد النائيني في تقريراته. أنظر: الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ١٤٠٦هـ، المجلد الثاني الجزء الثالث، ص ٦٧.
١٠٥ ـ الشيخ مرتضى الانصاري، فرائد الاصول، مصدر سابق، ج١، ص ٩.
١٠٦ ـ الآخوند الخراساني، كفاية الاصول، ص ٢٩٠.
١٠٧ ـ المصدر السابق، ص ٢٩١.
١٠٨ ـ الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران ١٤٠٦ المجلد الثاني، ص ١٥٠.
١٠٩ ـ المصدر السابق.
١١٠ ـ يرجع الشيخ الانصاري استيعاب الفقه الشيعي لدليل الاجماع الى زمان الفقهاء المتقدمين الذين "تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة ـــ أي الشيعة ـــ عما وافق اصطلاح العامة ــ أي السنة ــ الى ما يعم اتفاق طائفة من الامامية.." وعلّق على ذلك بأن "اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية فقط، مع أنهم بعض الامة لا كلهم ليس الا لأجل المسامحة، من جهة وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية" أنظر: الانصاري، فرائد الاصول، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ٨١.
١١١ ـ انتهى الشيخ الانصاري في مناقشته لموضوع الاجماع الى أنه "أصل السنة": أنظر : فرائد الاصول، مصدر سابق، بحث الاجماع.
١١٢ ـ روبرت.م.ماكيفر تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦، ص٤٣٩.
١١٣ ـ روبرت ماكيفر، المصدر السابق، ص ٤٣٩.
١١٤ ـ ابن منظور لسان العرب، مصدر سابق، المجلد ١١، مادة (د و ل)، ص ٣٢٠.
١١٥ ـ يعرّف قاموس (المنجد) في اللغة والاعلام (طبع أول مرة عام ١٩٠٨) الدولة في أحد تعريفاتها :الهيئة الحاكمة في البلاد. الطبعة الثلاثون، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨ (دال). وقد كانت الدولة تعرّف في المنجد حتى عام ١٩٢٧م بأنها في صورتها النهائية التامة :"الملك ووزراؤه".
١١٦ ـ أنظر : روبرت .م . ماكيفر، تكوين الدولة، مصدر سابق .
١١٧ ـ أنظر: أبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني الاصول من الكافي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ المجلد الاول ، الجزء الاول ص ٢٠٠
١١٨ ـ ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٨٢، ص ٣ .

# الفصل الاول

# التكوين السياسي الشيعي

# اصالة النظام السياسي
# رؤية شيعية للدولة في عصر الغيبة

بقليل من التأمل، يظهر أن الإمامة في تكوينها وشروطها ووظائفها بحسب الادبيات الشيعية تمثل مشروع الدولة الدينية بأغراضها التنظيمية، وأن التشيع في تكوينه ظاهرة احتجاجية على الدولة البشرية، وفي مقصده النهائي تأسيس الدولة الدينية الالهية على الارض، والتي لم تكن قابلة للتحقق حسب الاعتقاد الشيعي التقليدي الا بظهور الإمام المهدي الذي يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، وهذا المقصد يمثل صبغة ومبرر وجود واستمرار التشيع، والذي سيلقي بظلاله الكثيفة على الذاكرة الشيعية عموماً وعلى ذاكرة المشتغلين بتنضيد الفكر والفقه الإماميين، وهم في الدرجة الاولى : علماء الكلام، والفقهاء.

وفي تواصل مع هذه الحقيقة أسست المدونات الشيعية الاولى في إحدى مهماتها وتجلياتها وعياً انتظارياً يفضي إلى تعليق وظائف الدولة الدينية الرئيسية: جباية المال، وامضاء الحدود، والجهاد، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة صلاة الجمعة، مبنياً على طوباوية الإمامة/الدولة، في قعر الوعي الشيعي القديم، الا أنها في الوقت نفسه مثّلت أحد تمظهرات مرحلة مابعد النص، أي بداية العقلنة التي ستمهر مرحلة يفقد فيها النص حضوره المركزي، ويسمح بفتح ثقوب لدخول عنصر العقل في توجيه التشريع بما يخدم حاجات آنية ومصالح لا يمكن ترحيلها إلى وقت الظهور.

ونحن في هذا الصدد نتعامل مع ثلاث طوائف من الروايات الشيعية، تعاطت مع الدولة/السلطة ، مؤسس ــ هذا التعامل ــ على طبيعة النظرات أو زوايا الرؤية المختلفة لها من أصل السلطة، وتتظافر الطوائف الثلاث مجتمعة في التكوين السياسي الشيعي، وتساهم بصورة مباشرة في توجيه دفة الفقه ووعي وسلوك الفقيه.

## الطائفة الاولى

ـ في حديث طويل عن الإمام الرضا (ع): (...إن الإمامة هي منزلة الانبياء وارث الاوصياء ، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول (ص) ومقام امير المؤمنين (ع) وميراث الحسن والحسين (ع) ، إن الإمامة زمام الدين ، ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين ، إن الإمامة أس الاسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفيرالفيء والصدقات وامضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والاطراف، الإمام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة..الحديث)[1].

ـ عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين، عن أبيه أن علياً (ع) قال:"لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة الا بإمام"[2].

ـ عن الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا (ع) قال"...فجعل ـ أي الله سبحانه وتعالى ـ عليهم قيماً ـ أي اماماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والأحكام.."[3].

ـ عن اسحق بن غالب عن ابي عبد الله (ع) في خطبة يذكر فيها حال الائمة (ع) وصفاتهم، ومنها ما نصه (..لأن الله تبارك وتعالى نصب الإمام علماً لخلقه وجعله حجة على أهل مواده وعالمه..لا تصل اليه اعمال العباد الا بمعرفته..كل ما مضى منهم امام نصب لخلقه من عقبه اماماً علماً بيناً وهادياً نيراً واماماً قيماً وحجة عالماً أئمة من الله يهدون بالحق وبه يعدلون ، حجج الله ودعاته ورعاته على خلقه، يدين بهديهم العباد وتستهل بنورهم البلاد وينمو ببركتهم التلاد ، جعلهم الله حياة للانام ومصابيح للظلام ومفاتيح للكلام ودعائم للاسلام، جرت فيهم مقادير الله على محتومها، فالإمام هو المنتجب المرتضى والهادي المنتجى والقائم المرتجى، اصطفاه الله بذلك[4].

ـ عن زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث طويل عن الإمام واحوال الإمام، قال:(أما لو أن رجلاً صام نهاره وقام ليله وتصدّق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع اعماله بدلالته اليه ماكان له على الله ثواب ولا كان من اهل الايمان)[5].

ـ وعن زرارة عن ابي جعفر (ع): في قوله عز وجل ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾: (فالعدل رسول الله (ص) والإمام من بعده يحكم به ، وهو ذو عدل، فإذا علمت ماحكم به رسول الله والإمام فحسبك فلا تسأل عنه)[6].

ـ عن ابي حمزة عن ابي عبد ا لله (ع) قال:( منا الإمام المفروض طاعته من جحده مات يهودياً أو نصرانياً. الحديث)[٧].

وتندرج هذه الترسيمة الصلبة للعقيـدة الإماميـة، في سياق توجيه الوظائف/المؤسسات المنوطة بالدولة، كما يتبين في الروايات التالية:

ـ عن الاعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الدين قال:(والجهاد واجب مع امام عادل..الرواية) في رواية أخرى عن الإمام الرضا (ع) في كتابه إلى المأمون قال (الجهاد واجب مع امام عادل..)[٨].

ـ عن أبي جعفر الإمام الباقر (ع) قال: صلاة الجمعة فريضة والاجتماع اليها فريضة مع الإمام فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة الا منافق[٩].

ـ وفي وصية لأمير المؤمنين علي (ع) لكميل بن زياد قال: (يا كميل لا غزو الا مع امام عادل ولا نفل الا من امام فاضل..)[١٠].

ـ عن بشير الدهان عن ابي عبد ا لله (ع) قلت له إني رأيت في المنام أني قلت لك أن القتال مع غير الإمام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير فقلت لي هو كذلك، فقال أبو عبد ا لله (ع): هو كذلك، هو كذلك[١١].

ـ وفي الاثر المروي عن السنة الشريفة، أخرجه ابن ابي شيبة من طريق عبد ا لله بن محيريز قال: (الجمعة والحدود، والزكاة، إلى السلطان) وفي حديث آخر عنه (ص):(أربع إلى الولاة: الفيء، والحدود، والجمعة، والصدقات) وفي حديث نبوي (أن الجمعة والحكومة لإمام المسلمين). وفي رواية عن الإمام الصادق (ع):(إن الحكومة إنما هي للامام العالم بالقضاء)[١٢].

ـ وفي رواية حفص بن غياث قال:(سألت ابا عبد ا لله (ع) من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي، فقال: إقامة الحدود إلى من اليه الحكم) وفي رواية عن الإمام علي (ع):(قال العشرة اذا كان عليهم امير يقيم الحدود فقد وجبت عليهم الجمعة والتشريق)[١٣].

وبنظرة فاحصة في متون ومضامين هذه الروايات، يتبين أن الدولة/السلطة تظل غصبية منذ انفلاتها من حيز الشرعية الالهية، أي منذ انصرافها عن اصحابها الشرعيين (ائمة اهل البيت "ع")، وتالياً انعكاس هذه النظرة على كل المعاملات مع السلطة.

ووفق هذه النظرة اسست الطائفة الاولى من الروايات لبنى الإمامة الالهيـة الشـمولية، بمـا تبطن نفياً مباشراً لأي شكل آخر من السلطة، واعتبار كل سلطة ـ بموجب المقاييس الـواردة في الروايات ـ غصبية.

وارتـداداً إلى بدايـات تدويـن الـتراث العقـدي/الفقهـي بعـد الغيبـة الكـبرى (وتبـدأ مـن 329هـ) ، نجد أن فقهاء الشيعة الاوائل أسسوا أبنية نظرية للامامـة الشـيعية كمـا استقرت في فترة ماقبل الغيبة الكبرى بوصفها الصيغة العقدية الثابتـة والخـالدة، بمـا يحيـل إلى نفـي الدولـة، فالغيبة في الرؤية الشيعية التقليدية هي ،أولاً: تعبير احتجـاجي على الدولـة القائمـة، يستبطن حجب مشروعيتها (واستتاره من دولة الظالمين)[١٤]، هذه المشـروعية غـير قابلـة للتحقـق الا في زمن الظهور. وثانياً: أن الغيبة يعني انقطاع إمكانية تحقق الدولة الشرعية (الإمامة)، بما يشي أن المحاولة من بعده:

أولاً: ليست ذات جدوى. يقول الشيخ المفيد "ولو كان في المعلوم للحقّ صلاح باقامـة امام من بعده لكفى في الحجة وأقنع في ايضاح المحجة"[١٥].

ـ ثانياً : أن الإمامة في وعي الفقيه يوتوبيـا (حلـم/مثـال) تقـع خـارج اطـار القـدرات البشرية (=المستحيل إنجازها الآن وبشرياً)، يحيل إلى الانفصال عن الواقع ، ونفي الدولـة ابتـداءً وتعزيز الوعي الانتظاري الغيبوي منظوراً إلى أن الدولة/السلطة ليست مـن مهمـات غـير الإمـام (الغائب)، وفي هذا يذكر الشريف المرتضى في كتاب (الشافي في الإمامة) مانصـه: "ليـس علينـا اقامة الامراء اذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا اقامة الإمام في الاصل.. ليس اقامة الإمام واختيار من فروضنا فيلزمنا اقامته ولا نحن المخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذم بتضييعها"[١٦].

ـ ثالثاً: لو أن ثمة إمكانية لتحقق دولة الحق لحبطت الغاية من الغيبة، لأن الاسـتتار تعبـير عن عدم امكان تحقق الدولة الشرعية[١٧] . ويعقد الشيخان المفيد والطوسي لهذه النقطـة مقارنـة بين مواقف الائمة السابقين وموقف الإمام الثاني عشر. يقول المفيد: "إن ملـوك الزمـان إذ ذاك كانوا يعرفون من رأي الائمة عليهم السلام التقيّة ، وتحريم الخروج بالسيف علـى الـولاة".[١٨] ونجد أكثر توضيحاً في قول آخر له: "فلمـا ظهـر ذلـك عـن السـلف الصـالح مـن آبائـه عليهـم السلام، وتحقق ذلك عند سلطان كل زمان وملك كل أوان ، وعلموا أنهم لا يتدينـون بالقيـام بالسيف، ولا يرون الدعاء إلى مثله على أحد من أهل الخلاف ، وأن دينهم الذي يتقربون به إلى الله عز وجل التقية، وكف اليد، وحفظ اللسان، والتوفرعلى العبادات، والانقطـاع إلى الله عـز وجل بالاعمال الصالحات، آمنوهم على أنفسهم مطمئنين على أنفسهم، مطمئنين بذلـك إلى مـا يدبرونه من شأنهم ويحققونه من دياناتهم، وكفوا بذلك عن الظهور والانتشار، واستغنوا به عن

التغيّب والاستتار"[١٩]، وكان ذلك يعني ارجاء "ازالة دولة الباطل واقامة دولة الحق" إلى حين ظهور الإمام المهدي، ما أضفى لوناً قدرياً على الفقه السلطاني الشيعي، يحيل إلى تقرير الحتمية التاريخية التي تتوّج بالوعد الالهي بظهور الإمام المهدي لملء الارض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

فكان يرى هؤلاء العلماء بأن الاعتقاد بالإمامة الشيعية الاثني عشرية وبالغيبة الكبرى للامام الثاني عشر هو نتيجة مباشرة لتقرير الانتظار وحجب الشرعية عن كل الحكومات القائمة في عصر الغيبة.

وانطلاقاً من هذه الخلفية القدرية، يستقيل الفقه السلطاني الشيعي امام الواقع، للاضطلاع بمهمة بناء المعرفة الدينية بأمور الغيبة، وصناعة جيل من المنتظرين المتناسلين على امتداد التاريخ حتى تحقق الحتمية التاريخية (= ظهور الإمام المهدي)، وفي سياق هذا الوعي الغيبوي، يفقد الواقع أهميته لحساب المنتظر، وهكذا يُسقط الفقيه بحث اسس الدولة وادارة الناس كحاجة اجتماعية ماسة وواقعية، ويتلبس بالتنظير للغائب، فهذا محمد بن ابراهيم النعمان (ت ٣٤٢ ــ ٩٥٣م) يؤكد في كتاب (الغيبة) على أن الإمامة ــ حتى في عصر الغيبة ــ جعل الهي وقال: "فمن اختار غير ما اختار ا لله وخالف امر ا لله سبحانه ورد مورد الظالمين والمنافقين الحالّين في ناره"، ويستشف من هذا النص أن لا سبيل إلى العمل على اقامة سلطة أو انتخاب حاكم حتى ظهور الإمام المنتظر، يؤكد ذلك دعوته للشيعة بـ "الصبر والكف والانتظار للفرج وترك الاستعجال بأمر ا لله وتدبيره"، وعزز ذلك بروايات تحث على الانتظار في عصر الغيبة، وحذّر الشيعة من الورود مورد العاصين وذكّرهم بحال القابعين في الدرك الاسفل من النار وقال: "وهذه حال كل من عدل عن واحد من الائمة الذين اختارهم ا لله عز وجل وجحد امامته، وأقام غيره مقامه، وادعّى الحق سواه إذ كان أمر الوصية والإمامة بعهد منه تعالى وباختياره لا من خليقة ولا اختيارهم ، فمن اختار غير مختار ا لله وخالف أمر ا لله سبحانه ورد مورد الظالمين والمنافقين والحالّين في النار"[٢٠].

ونسج عدد من مشاهير فقهاء الشيعة على منوال النعمان مثل الخراز الرازي القمي (ت 381 هـ ) في (كفاية الاثر في النصوص على الائمة الاثني عشر)، وابن بابوية محمد بن علي المعروف بالشيخ بالصدوق (ت ٣٨١هـ) في "اكمال الدين واتمام النعمة"، و"الاعتقادات"، والشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (ت ٤٦٠هـ) في (كتاب الغيبة).

وقد عكست تلك المعتقدات التي قال بها فقهاء الشيعة الأوائل على تصنيفاتهم الفقهية ، فقرروا تعطيل بعض الحدود والأحكام كالقتل والجراح، والجهاد وصلاة الجمعة، ومايدخل ـــ حسب اعتقاداتهم ـ في ولاية الإمام المعصوم، وانقسم الفقهاء في القرنين الرابع والخامس الهجريين حيال الخمس[٢١]. ونقف في بحوث الجهاد والقضاء الشرعي وصلاة الجمعة ـــ كمعايير اختبار لمشروعية الدولة في الفقه الشيعي ـ على نصوص لا تقبل الجدل على الحكم الأصلي في الفقه الشيعي فقد اشترط فقهاء الشيعة الإمامية وجود (الإمام العادل) أي المعصوم أو نائبه الخاص كشرط لوجوب الجهاد ، وإقامة الحدود، وصحة انعقاد صلاة الجمعة[٢٢].

إن ما يهمنا هنا، تفسير إغراق علماء الشيعة الاوائل في تشييد بنى الإمامة والنفور من الواقع، من السلطة، ويمكن كمحاولة للعثور على إجابات مقنعة أن نعزو هذا النفور الشديد من السلطة، للطغيان السياسي الذي قاسى الشيعة ويلاته في زمان الدولتين الاموية والعباسية، وانعكاساته الواضحة على الفقه السياسي الشيعي، الأمر الذي بالغ معه فقهاء الشيعة في تصوير التحذيرات من مخالطة السلطان[٢٣] إلى حد المقاطعة ورفض مجرد التفكير في السلطة حتى في إطارها النظري التجريدي، وتالياً الاعتصام بالتقية كـأحد افرازات وردود الفعل الشيعية على السلطة، واستعمالها كأداة مقالية لتفسير وتبرير الواقع التاريخي وتعميمها على الحقول المعرفية عموماً، وتوليد طائفة من المفاهيم الدينية والمعايير العقلية تخضع عن طريقها النصوص الدينية والتاريخية إلى قراءتين: جلية/خفية، ظاهرية/باطنية..

ونلحظ بوضوح ـ بناء على المعطى المتقدم ـ أن الفقه الإمامي الشيعي ينشطر إلى: فقه نصي يتمحور حول يوتوبيا الإمامة الدينية/المثال والحتمية التاريخية، ويمثل الثابت الديني، وفقه عقلي واقعي يرتكز على مبدأ المصلحة، يتحول في مرحلة تالية إلى إطار تسويغي يجيز عبره الفقهاء تفكيك المفهوم الشيعي للنص الديني الممثل في الأخبارالواردة حول فضل الانتظار[٢٤] والتحذير من الخروج (=السعي إلى هدم/وإقامة السلطة)[٢٥].

وكان اشتغال علماء الشيعة بعد الغيبة مباشرة بتقعيد العقائد الشيعية الإثني عشرية باعتبارها امتداداً رسالياً، أدى إلى تعطيل الجزء الهام والخطير من التشريع وجـرّد الفقيه من أي دور يتصل بالشؤون الدنيوية، تأسيساً على أن الفقه كان ـ على الدوام ـ يتبطن الإمامة كعقيدة فاعلة في الحقل التشريعي، وفي توجيه وعي الفقيه.

ويمكن تطبيق هذا الاستبطان على واحدة من الموضوعات الكبرى الداخلة في سلطان الإمام وصلاحياته، وهي صلاة الجمعة التي اكتسبت أهمية بالغة، وتجاوزت حدود كونها شعيرة عبادية فحسب، وأصبحت ذات صلة وثيقة بالمسألة السياسية في الاسلام ، ففي حديث عن

الإمام علي (ع) قال: لا جمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود[٢٦]، وقد قلل الفقيه الشيعي من أهمية الشروط التي تعرض لها بعض علماء السنة مثل السرخسي (ت ٤٨٣هـ) فيما يتصل بوجوب صلاة الجمعة وهي: المصر، الوقت، الخطبة، الجماعة، السلطان، الإذن العام[٢٧]، و لم ينل الحديث سالف الذكر عناية كافية من قبل الفقيه الشيعي، لحساب تأكيد شرط الإمامة الذي يحتوي الشروط الاخرى ويجعلها ملحقة به، على أن تأكيد التعاليم الفقهية الشيعية ــ كما هي نظيرتها السنية ــ على اقامة جمعة واحدة في جامع واحد في المصر الواحد، ترمز إلى الوحدة السياسية، أي وحدة الجماعة، وأن وجود الإمام في الوعي الشيعي، محقق للمصر، فتصبح إقامة الجمعة، وإمضاء الأحكام واجبة، وبه تقام سلطة موحدة.

وربما بسبب هذه التشابكات واختلال الأولويات، يصبح مفهوم المصر غائماً في التراث الفقهي الاسلامي عموماً، وسنجد صعوبة بالغة في لملمة دلالاته عبر الموضوعات التي يرد فيها ذكر للمصر، وهو كما تكشف تلك الدلالات لأول وهلة: الإقليم الذي تتوافر فيه إمكانية لممارسة السلطة أياً كان شكلها: إمضاء الحدود، إقامة صلاة الجمعة، تنفيذ الأحكام الشرعية، والإقليم هنا يعني حيز الاستقرار الاجتماعي ، أي مكان لجماعة بشرية مستقرة، في مقابل الترحال كصفة للمجتمعات البدوية، وحيزاً لممارسة السلطة.

وفي كل الأحوال، بقي الفقه الشيعي متصلاً في موضوعاته الكبرى بالعقيدة التي يصدرعنها، فهو إضافة إلى ركونه إلى عقيدة صلبة في الإمامة، لم يتحرر تماماً من خلفية الصراع السياسي (الخلافة/ الإمامة) وامتدادته، والتي ستواري الكثير من الموضوعات والمسائل التي تدخل شريكاً مع الإمامة أو تندرج في قائمتها، كما ظهر جلياً في شروط صلاة الجمعة، ويظهر في موضوعات اخرى مثل الحدود والقضاء والجهاد..وغيرها.

## الطائفة الثانية

ــ عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص): (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا ، قيل يا رسول الله ومادخولهم في الدنيا، قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)[٢٨].

ــ وفي حديث عن الإمام (ع) مع سليم بن قيس الهلالي جاء فيه:(..إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهما..وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله)[٢٩].

ـ عن أبي سعيد الخراساني قال: دخل رجلان على أبي الحسن الرضا (ع) بخراسان فسألاه عن التقصيرفقال لأحدهما وجب عليك التقصير لأنك قصدتني، وقال للآخر وجب عليك التمام لأنك قصدت السلطان(٣٠).

ـ عن أبي عبد الله (ع): سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال: لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت(٣١).

ـ في حديث للإمام الرضا (ع) مع أحد اصحابه: "...يا زياد لإن أسقط من حالق فأتقطع قطعة قطعة أحب الي من أن أتولى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم.."(٣٢).

ـ في رواية عن أبي ولاد قال، قلت لأبي عبد الله (ع) ماترى في الرجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب الا من أعمالهم وأنا أمرّ به وأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي وربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: خذ وكل منه فلك المهنا وعليه الوزر(٣٣).

ـ من وصايا النبي (ص) إلى علي: ..يا علي ، ثلاثة يقسين القلب، استماع اللهو وطلب الصيد، واتيان باب السلطان..(٣٤).

ـ سأل أبان ابن تغلب، أبا عبد الله (ع) عن رجل تزوج امرأة فلم تلبث بعدما أهديت إليه إلا أربعة أشهر حتى ولدت جارية فأنكر ولدها، وزعمت هي أنها حبلت منه فقال، لا يقبل ذلك منها وإن ترافعا إلى السلطان تلاعنا وفرّق بينهما و لم تحل له ابداً(٣٥).

ـ في رواية عن الإمام الصادق عن آبائه (ع) عن رسول الله (ص) قال:(أعبد الناس من أقام الفرائض، وأسخى الناس من أدى الزكاة ، وأزهد الناس من اجتنب الحرام...وأورع الناس من ترك المراء وإن كان محقاً وأقل الناس مروءة من كان كاذباً وأشقى الناس الملوك وأمقت الناس المتكبر..)(٣٦).

ـ عن ابن مسعود عن النبي (ص) في وصية طويلة قال: سيأتي أقوام يأكلون طيب الطعام وألوانها ويركبون الدواب ويتزينون بزينة المرأة لزوجها ويتبرجون تبرج النساء، وزينتهن مثل زي الملوك الجبابرة هم منافقو هذ الأمة..(٣٧).

ـ عن أبي محمد عن رجل عن الرضا (ع): أنه ذكر له الوضوء قبل الطعام فقال ذلك شيء أحدثته الملوك(٣٨).

ويتبين بعد إمعان النظر في مضامين هذه الطائفة من الروايـات، وبلحـاظ السياقات الـتي ورد فيها ذكر السلطة أو أحد عناوينها ومرادفاتها ، ثمة رؤية إسلامية عامة ــ تزداد رسوخاً عند الشيعة الإمامية ــ تؤكد على أن السلطة ليست ذات قيمة إيجابية في التقليد الاسلامي والتاريخي، في مستوى النص وفي مستوى التجربة سواء بسواء ، وفي الحد الأول هي مـورد نفور المسلمين عموماً ،وتعزز هذا النفور في الوسط الشيعي منذ تفجرّ الصراع على السلطة، وخروج الإمامة من اهل البيت.

وبفعل التجارب السلطانية في تاريخ المسلمين، جرى تطويـر وتوجيـه النصـوص الدينيـة، بحيث نجد ــ مثلاًــ انصباب الجهود على مطابقة كل النصوص التي تحدثت عن الظلمة وصرفها إلى السلاطين، ويظهر هذا الانغماس جليّاً في الادبيات الشيعية، إذ يتم تفسـير كـل الآيـات الـتي تحدثت عن الظلمة على أنهم السلاطين والحكام الذي اغتصبـوا حـق أهـل البيـت كقولـه تعـالى ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النـار﴾ أو قولـه تعـالى: ﴿ومـن لم يحكـم بمـا أنـزل ا لله فأولئك هـم الكافرون﴾. وفي آية اخرى ﴿الظالمون﴾. وفي آيـة ثالثـة ﴿الفاسـقون﴾، وكـل آيـة تناولت مفردات مثل: ظلم، ظالم، ظالمين، وطاغوت، وجبار، واشباهها.

ورجوعاً إلى جذور الموقف السلبي من السلطة، نجد أن منبع هذا الموقف يرتد إلى التفسير الاولي المرتكز على اعتقاد أن الدين نقيض الدولة وضدها، وربما جـاءت التجـارب السياسـية في التاريخ الاسلامي، أي تاريخ السـلطنات لتعمـق هـذا الشـعور السـلبي التنـافري مـع السـلطة ــ الدولة، كونها اصبحت ساحة حرب المصالح والتسـويات السياسـية ، أي سـاحة صـراع علـى الدنيا التي اراد الدين اهمالها لحساب الوعد بجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين.

لقد اعتبرت السلطة ــ الدولة بحسب الادبيات الفقهية والعقدية الشيعية رمزاً دنيويـاً ممقوتـاً وصنوا حميمياً للدنيا كما تصرح بذلك الروايات، كما احتلت السلطة ــ الدولة على الدوام جانب السلب في المقابلات التي توردها التحذيرات الدينية، فأكدت النصوص الدينية الشيعية (والاسلامية عموماً) على أن الاقتراب من السلطان يعني الجنوح إلى المعصية ، والانغماس في الشهوات والركون إلى الدنيا الفانية، وأن السفر إلى السلطان سفر معصية يوجب تمـام الصـلاة والإمسـاك عـن الأكـل والشرب إذا كان في رمضان ، كما أن العمل معه كأكل الميتة، لا يجوز الا حال الضرورة فالأصل فيه الحرمة، وأن سكة السلطان سكة الهلاك، وإذا أراد ا لله بعبد شراً مكّنه من العلاقة مع السلطان، وأن الملوك هم أشقى البشر، وفي كل الأحوال يقف السلطان في الوعي الشيعي في مقـابل التقـوى والورع والزهد، وأن السـلطة في الوعـي الشـيعي، جـائرة، فاسـدة، مفسـدة، والأصـل أن رسـالة الاسلام جاءت لايصال كلمة الدين إلى الدولـة ( الجـائرة علـى الـدوام) كمـا توحـي أحـد ظـلال تفسير الحديث النبوي "أفضل الجهاد كلمة حق إمام سلطان جائر".

وبحسب الوعي الشيعي العام، كان انتصار معاوية على الإمام علي (ع) الخليفة الشرعي، قد سلب من الدولة المشروعية الدينية، والتي ستظل مسلوبة طالما ظل أئمة أهل البيت خارج الدولة (=غياب الإمام المهدي)، والتي ستصبح ـ أعني الدولة مرتعاً لاصحاب المصالح المادية ووكراً لطلاب الدنيا وخصوم الدين.

وكانت إحالة الخلافة إلى ملك سياسي عضوض مع وصول بني أمية إلى سدة الحكم، بداية الفراق بين الدين والدولة، حيث أقام بنو امية ملكهم على أساس المبدأ القبلي، وتخلصوا من أهل الدين والفقه من الصحابة، وأصبحوا ملّاك الدين والدنيا والاوصياء على جماعة المسلمين بالقوة والإكراه، اضطرها أحياناً للدخول في معارك دموية، أو الصدام مع المقدس، كضرب الكعبة ، وقتل نسل النبي، وصفوته، وتشريد البقية الباقية من صحابته.

وهكذا، عرفت الدولة في الإدراك العام ، بأنها الإخضاع بالإكراه والقسر، في مقابل الدين الذي يقوم على الرضا والاقتناع الحر، الدولة التي تعني إقفال الحدود في مقابل ديناميكة الدين القاهرة للحدود والمبشرة برسالة عالمية تخترق الأسيجة عبر الجهاد ، والدعوة إلى الاسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومما زاد في كراهية السلطة ـ الدولة، سلسلة الصراعات السياسية المتواصلة على امتداد التاريخ الاسلامي (الأموي والعباسي حصراً)، والتي عكست ظلالها على الفعاليات الدينية والاجتماعية والفقهية، بحيث بات فقهاء الشيعة مع النصف الاول من القرن الرابع الهجري وفقهاء السنة مع النصف الأول من القرن الخامس الهجري ينظّرون لسلطة قهرية، كنموذج نهائي ووحيد في التاريخ الاسلامي يقصي وراءه إعتقاد طوباوي نميل إلى ترديده اليوم بهذا النحو: أن الحكم في الاسلام شوري/ انتخابي/ ديمقراطي.

لقد انتهى الوعي الشيعي من عملية الأدلجة هذه للسلطة إلى موقف مبدئي حدد على اساسه سيرورته العامة، فكان موقفه الاولي: اعتزال السلطة، ومقاطعتها، وتجريدها من المشروعية حتى يكتب الله سبحانه وتعالى ظهور الإمام المهدي الذي يتحقق على يديه نصاب الدولة الشرعية.

## الطائفة الثالثة

١ ـ في رواية مشهورة عن الإمام علي (ع):(...لا بدّ للناس من أمير بر أو فاجر، يضمّ الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف، حتى يريح برٌّ ويستراح من فاجر)[٣٩].

٢ ـ في رواية عن الإمام الرضا (ع) عرض فيها أسباب وجود السلطة، وقال:(..فإن بقاء الناس واستمرار حياتهم مرهون بوجود الحاكم).

٣ ـ وفي رواية أخرى عن الإمام الرضا (ع) قال "..إنّا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا الا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا"[٤٠].

٤ ـ في رواية عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين (ع) قال:(..وحق السلطان : أن تعلم أنك جعلت له فتنة وأنه مبتلى منك بما جعله الله له عليك من السلطان وأن عليك أن لا تتعرض لسخطه فتلقي بيدك إلى التهلكة وتكون شريكاً له فيما يأتي إليك من سوء)[٤١].

٥ ـ وعن الإمام موسى بن جعفر (ع) قال:(لا تذلوا رقابكم بترك طاعة سلطانكم فإن كان عادلاً فاسألوا الله بقاه وإن كان جائراً فاسألوا الله صلاحه، فإن صلاحكم في صلاح سلطانكم، وإن السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحيم، فأحبوا له ماتحبون لأنفسكم وأكرهوا لكم ماتكرهون لأنفسكم)[٤٢].

٦ ـ وعن أنس قال، قال رسول الله (ص):(طاعة السلطان واجبة ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله عز وجل ودخل في نهيه، إن الله عز وجل يقول ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾[٤٣].

٧ ـ وفي حديث عن رسول الله (ص):" الإمام الجائر خير من الفتنة" . وعن أمير المؤمنين علي(ع) قال :"والظلوم غشوم خير من فتنة تدوم" وعنه ايضاً " أسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم"[٤٤].

٨ ـ وفي كتاب سليم بن قيس الهلالي، قال علي (ع) لأبي الدرداء في نص طويل نقتطف منه موضع الشاهد بما نصه :"..والواجب في حكم الله وحكم الاسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل ، ضالاً أو مهتدياً ، مظلوماً أو ظالماً ، حلال الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماَ ورعا عارفاً بالقضاء والسنة يجمع أمرهم ويحكم بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه ويحفظ أطرافهم ويجبي فيئهم ويقيم حجتهم (أو حجهم وجمعتهم في رواية أخرى عن المجلسي) ويجبي صدقاتهم.."[٤٥].

٩ ـ وفي رواية عن الإمام الصادق (ع):"لا يستغني أهل بلد عن ثلاثة يفزع اليهم في أمر دنياهم وآخرتهم ، فإن عدموا ذلك كانوا همجاً: فقيه عالم ورع، وأمير خيّر مطاع، وطبيب بصير ثقة"[٤٦].

وتسعى هذه الطائفة من الروايات إلى 'رجاع السلطة إلى مكونها الاولي/الطبيعي، المؤسس على النزوع البشري نحو وجود نظام/رابطة/كيان يضطلع بـ: حفظ النوع، ودرء

المفاسد، وحراسة المصالح العمومية، وصيانة الأنفس من العدوان، بكافة أشكاله، لتنهض من إثارة بواطن هذا النزوع، مطلباً بضرورة التسليم لما جبل الميل الفطري عليه، وفي نفس الوقت تقدم مخرجاً مقبولاً اثر انسداد افق الإمامة برسوخ سلطان خصوم الشيعة بعد الغيبة الكبرى، إذ ليس أمام الشيعة سوى الاعتقاد بوجود حاجة فعلية للتعاطي مع سلطان الوقت.

وفي ضوء هذا التمايز بين الطوائف الثلاث سالفة الذكر، ينشق طريق سويّ للخروج من مأزق الشرعية، نظراً لغياب السلطة الدينية الالهية، إذ تجري تسوية الأحكام الصارمة القاطعة كما تخبر عنها النصوص حيال الإمامة (الطائفة الاولى) والسلطة غير الشرعية المقوتة (الطائفة الثانية)، حيث الانتقال من الديني إلى الدنيوي، ومن الالهي إلى البشري (الطائفة الثالثة)، وهذا التمايز كما سيعكس ظلاله على ابحاث الفقهاء وعلماء الكلام الشيعة، هو تمايز بين حكم الدين/الشريعة/الإمامة، وحكم الدنيا/السياسة /البشر، وهذا ناشيء في صيرورته التاريخية عن:

ـ أولا: انتهاء عصر النص مع حلول الغيبة الكبرى.

ـ وثانياً: انفصال الحكم عن الشريعة، أو المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية منذ خروج الحكم عن آل البيت ثم اكتمال الانفصال في غياب آخر إمام للشيعة الاثني عشرية.

وفي واقع الامر، تشكل فترة الغيبة في بداياتها منعرجاً حاداً في مسيرة الشيعة ، واصبحوا في مواجهة مأزق غير اعتيادي، وكان على الفقهاء تمثل سيرة الائمة والحلول مكانهم في حد ادنى. فكان شعور الفقهاء، بأنهم من الناحية العملية خارج مظلة الحكم أو غرباء فيه، ومتلبسون بوضع تشريعات لكيفية التعاطي مع السلطات بشكله الغريب عنهم والخارجة عن حدود صلاحياتهم ، قد تعزز ـ أي شعور الفقهاء ـ مع تكوّن طبقة من الفقهاء والكلاميين الشيعة خارج مظلة السلطة منذ القرن الرابع الهجري، وايضاً في تعارض معها، فنزعت هذه الطبقة المشروعية الدينية عن السلطة برفض التنازل لها عن الموضوعات (= الصلاحيات) التي تشكل امتيازاً خاصاً بالإمام مثل: الجهاد، القضاء، إنفاذ الحدود، صلاة الجمعة، الخراج..الخ.

وفي هذا المورد ، أرى ضرورة الاشارة إلى أن الإمام يظل على الدوام يشكل محور التفاف الشيعة ، وتوحدّهم ، فبدون الإمام ليس هناك مبرر للجماعة، كما تفقد الامة قوتها ومصدرها (=الإمام) وهذا يعني تعطيل كل تمظهرات الامة والجماعة من قبيل (الجمعة، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، امضاء الحدود والأحكام، الجهاد، وتطبيق الشريعة في مستواها الجمعي).

وبهذا يتفق الشيعة والسنة على ضرورة وجود امام يقيم النظام العام، وأن لا صحة للامة بدون صحة السلطان، كما يقول احمد بن حنبل ، وهي فكرة ومبدأ عميق وراسخ الجذور في الوعي الشيعي، الا أن الاختلاف يندرج في سياق التمثّل، أي الشخص الذي تتمثل فيه الإمامة،

حيث يرى الشيعة بأن الإمامة مقيدة/موقوفة/الهية/نصّية ، أي امتياز خـاص لأشـخاص بعينهـم، بينما هي مطلقة لدى السنة.

لقد وجد فقهاء الشيعة الاوائل أنفسهم أمام تحولات سياسية بالغـة الجدّيـة والجـدة علـى السواء، وتنطوي تداعياتها على رابطة وثيقة بالمذهب الشيعي، فبعـد قرابـة خمـس سـنوات علـى وقوع الغيبة الكبرى ظهرت الدولة البويهية الشيعية سنة ٣٣٤هـ فسيطرت علـى جنـوب ايـران وغربها، وكان أحمد بن بويه الملقب بمعز الدولة قد استولى علـى بغـداد مركـز الخلافـة العباسـية وخلع الخليفة المستكفي با لله وعين مكانه المطيع لله[٤٧] واعتبر دخول البويهيين عاصمـة الخلافـة تحولا خطيرا في تاريخ الخلافة سلب من الخليفة العباسـي سـلطانه الفعلـي ولم يعـد سـوى رمـزاً للسلطة الدينية وكان دأبه الطاعة لبني بويه، فيما دان الاخيرون بالتشيع منذ البداية وعملوا علـى نشره ، فشجعوا الشعائر الحسـينية وفي سـنة ٣٥٢هـ امـر معـز الدولـة باقامـة التعـازي وعقـد المناحات في عاشـوراء واحيـاء ذكـرى شـهادة الحسـين (ع) ، فأجـبر أهـل بغـداد علـى اغـلاق الدكاكين والكف عن البيع والشراء والتلبّس بـالنواح في هـذه الذكـرى.،آيـة علـى الـولاء لآل البيت[٤٨]، وأصدر امراً آخر بسب الصحابة وأن يكتب على مساجد بغداد : "لعـن ا لله معاويـة بن ابي سفيان، ولعن من غصب فاطمة رضي ا لله عنها فدكاً، ومن منـع أن يدفـن الحسـن عنـد قبر جده عليه السلام، ومن نفي أبا ذر الغفاري، ومن أخـرج العبـاس مـن الشـورى"[٤٩]. لقـد توشّح هذا الولاء الشيعي احياناً طابعاً سياسياً، بما يشي بحقيقة تمذهب الدولة البويهية واندكاكه في مجال تحصين الدولة وتحصيل الشرعية[٥٠].

لقد أدى قيام الدولة البويهية على ارضية شيعية، إلى جبر ثلمة الروح الشيعية بعد وقـوع الغيبة الكبرى وعوّض الشيعة عن الشعور باليأس مـن تحسّـن الاوضـاع ولربمـا سـاعد في تعدّيـل الموقف السلبي التاريخي القانط ، وعلى الصعيد الفقهـي تحديـداً كـان الفقيـه بحاجـة إلى حـدث يخرجه من كهف العزلة والانتظار إلى ميدان المشاركة والانفعال بالاحداث والتأثير فيها.

ونلحظ هنا أن حركة تدوين نشطة للمؤلفات الشيعية بدأت تمهر الدولة البويهية بلونهـا، فأمهات الكتب الشيعية المرتبطة بالمذهب الإمامي كتبت في العصر البويهي فور انقطاع سلسلة النص الديني بعد غيبة الإمام المهدي ، وقد اعتبر علي الشابي حركة التدوين تلـك (اساسـاً مـن اسس النهضة الفكرية التي حدثت في العهـد البويهـي، وهـي نهضـة شملـت العلـم والادب علـى السواء)[٥١]، فيما يرجع محمد باقر الخوانساري فضل هـذه النهضـة العلميـة الشـيعية إلى الخلفـاء العباسيين: "لأنهم كانوا مبالغين في تعظيم العلماء والفضلاء من العامة ـ السنة ـــ والخاصـة ـــ

الشيعة ـ و لم يكن إلى زمان شيخ الطائفة ـــ الطوسي ـــ تقية كثيرة، بل كانت المباحثة في الاصول والفروع حتى في الإمامة في المجالس العظيمة"[٥٢].

وأياً كان الحال، بدأت تتضح في غضون هذه الفترة ملامح المدرسة الشيعية الاثني عشرية، فقد كتب محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) الاصول والفروع من (الكافي) ، وكتب محمد بن علي بن بابوية المعروف بـ (الشيخ الصدوق) (٣٢٩ ـ ٣٨١هـ) الذي عاش في بغداد تحت رعاية السلطان ركن الدولة البويهي "من لا يحضره الفقيه"، وقيل أن ركن الدولة افاد من نظرية الصدوق في الإمامة في تدبير شؤون الدولة ثم جاء الشيخ الطوسي، وكان يدعى بشيخ الطائفة وأكمل منظومة الروايات الشيعية في (الاستبصار) و (تهذيب الأحكام) وبالرغم من أن المصنفات الشيعية في تلك الفترة ـ بما في ذلك الكتب الاربعة ـ تجاوزت الدولة البويهية الشيعية كحقيقة سياسية، وأكدت أصالة الانتظار ومايفرضه من التزامات دينية، واعتبار الحكومات القائمة في عصر الغيبة مسلوبة الشرعية، ورسوخ هذه الظاهرة وسط العلماء المشتغلين بجمع الروايات عن الرسول والائمة الإثني عشر، وبالرغم ايضاً من أن التراث الغيبي، ظل حاكماً على طريقة عمل ونمط تفكير الفقهاء، الامر الذي عطّل دور الفقيه والفقه في مرحلة مبكرة من عصر الغيبة سيما بعد انتهاء فترة النيابة الخاصة أي النوّاب الاربعة المنصوبين من قبل الإمام المهدي[٥٣]، الا أن ثمة حقيقة جديدة بدأت تظهر في ظل الدولة البويهية التي اعتمدت سلوكاً معتدلاً وجذّاباً مع الفقيه الشيعي، الامر الذي قابل الفقيه هذا السلوك بخطوات ايجابية ، بدأت بخروجه من عزلته التقليدية، ومن ثم الانتقال بالتشيع من مهمة المراقبة والانتظار حتى ظهور الإمام المهدي إلى الانغماس تدريجياً في الحياة العامة.

وبطبيعة الحال، لم يكن ممكناً أن يأتي هذا الخروج من جانب الفقيه الشيعي، ولا الانفعال في الواقع المعيش دونما اعادة تشكيل وعي الفقيه نفسه، من خلال مراجعة عقلانية للمسبقات الذهنية حول الإمامة والتراث السلطاني الشيعي بوجه خاص.

## تأصيل شرعي لسلطة بشرية

## الانزلاق نحو الواقع وترحيل الطوبى

مع تبدّل آليات تفكير الفقيه، تتبدل تبعاً لها وظيفته ايضاً، ففيها يغدو الفقيه أكثر من كونه راوياً للنص، وإنما بحسب التبدّل الجديد يصبح مفسّراً ايضاً وتالياً صانعاً لنص جديد سيتعامل معه السلف من الفقهاء المتأخرين عنه تعامل النص الديني (تماماً كتعامل فقهاء القرن

السادس الهجري مع اجتهادات الشيخ الطوسي)، وبالتأكيد سيثمر هذا التعامل من جهة واحدة على الاقل، في اجترار مقولاته في موضوع يجري حسمه حينذاك، وبالتالي فهو يساعد على تسوية واحدة من الاشكاليات الكبرى في طريق الفقيه الإمامي، وستعكس هذه التسوية بلا ريب نفسها في الفقه والرؤية الفكرية والفلسفية والسلوك لدى الشيعة.

ولعل أول اشكالية مقلقة واجهت الفقيه الشيعي بعد الغيبة الكبرى، والتي كشفت إلى حد ما عن خلل كبير في الوعي العام، هي اشكالية السلطة، إذ لم يعد الحديث عن الإمامة ــ في الوقت الراهن ــ ممكناً، فقد زالت مع غياب الإمام امكانية اقامة الدولة الدينية الالهية، وأصبح وعي الواقع ضرورة موضوعية، فليس ثمة طريق سوي للتفكير في تطوير معارف وآليات تتناغم وطبيعة الزمان الذي يحيا فيه الشيعة بعد الغيبة، فلا سبيل امام الفقيه الا الانخراط في الواقع المعيش بقدر من الفاعلية، فمسئولية الفقيه بعد الغيبة قد تضاعفت واصبح بوصفه نائباً يضطلع بمهمة تأسيس بنى التفكير الجديد، مع الاحتفاظ بوهج ونفوذ وتأثير البنى الفكرية الاصيلة.

إن التأسيس لبنى السياسة الشرعية الشيعية بعد الغيبة هي من نوع البنى المؤقتة الاستثنائية ولكنها في آن، قابلة للديمومة والثبات مع استمرار ذات الوضع، وتسري عليها نفس القوانين والأحكام التي تسري على الإمامة مع بعض الاستثناءات ــ ورد ذكرها سلفاً ــ التي سوّيت تدريجياً في مراحل لاحقة، وتحديداً بعد انغماس الفقيه في الشأن العام، ونزوعه النشط نحو بناء دولة خاصة به.

الا أنه وبالرجوع إلى الحقائق التاريخية والفقهية ، بإمكاننا القول إن الفقهاء الاوائل لم يكونوا معنيين بالسلطة كطموح يرومون بلوغه، ولكن عنوا من تنظيراتهم حد التسليم بسلطة غير شرعية، مع بعض الأحكام الفقهية في كيفية التعاطي معها، ويمكن استكناه هذه المهمة من خلال السؤال الكبير الذي فرض نفسه على فقهاء الشيعة في القرنين الرابع والخامس : ماحكم العمل مع السلطان؟

ولم يكن معلوماً على وجه الدقة تاريخ طرح السؤال، إذ ليس ثمة مصادر تاريخية، يمكن أن نهتدي بها لمعرفة الاجابة، ولكن سنحاول ربط ذلك التحول النوعي في الحقل الفقهي الشيعي بانعكاساته الموضوعية، ويمكن القول وفي موضوعة عمل السلطان التي نحن بصددها ، كان فقهاء الشيعة يصدرون في اجتهاداتهم ــ في المراحل الاولى ــ عن التقية لتحقيق التوازن الفقهي قبالة فريق الاخبار. فما صنّفه اعلام هذا الفريق من كتب فقهية اشتملت على آراء جديدة في العمل السلطاني، كان يصدر عن حالة استثنائية غير طبيعية في زمن الغيبة ، مؤسسة

على طائفة روايات عن الائمة تضع تقييدات للعمل مع السلطان منها ماروي عن الإمام الصادق (ع): "كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان" وفي رواية "الاحسان إلى الاخوان"[٥٤].

كما نجد رسالة مطوّلة للامام الصادق (ع) لرجل من شيعته ويدعى عبد الله النجاشي، أسندت اليه ولاية الاهواز، فسأل النجاشي الإمام الصادق عن حدود التصرف في الولاية في ظل السلطان العباسي، فسرد الصادق في رده على الرسالة جملة توصيات، مشتملة على أحاديث عن الرسول (ص) وأهل البيت (ع) وهي عبارة عن ورقة عمل أو صيغة أولية لخطة التعامل مع السلطان (أنظر الملحق الاول).

وتبدو أهمية الرسالة في كونها تؤسس نمطا جديدا من العمل السلطاني، وتأتي في مرتبة ثانية من حيث الاهمية بعد رسالة الإمام علي إلى مالك الاشتر، فالاخيرة تؤسس لبرنامج ممارسة السلطة في ظل السلطان العادل، وفي الاولى تؤسس لطريقة ممارسة السلطة في ظل السلطان الجائر، ولذلك صارت هذه الرسالة مرجعاً لفقهاء الشيعة في عصر الغيبة.

إن مجرد مراجعة لتصنيفات فقهاء الشيعة في المرحلة الاولى من عصر الغيبة، تظهر حاجة وخطورة مسألة عمل السلطان، فالشيعة بعد غيبة الإمام المعصوم كانوا في مسيس الحاجة إلى مسوغات شرعية لطريقة التعامل مع السلطان، ولربما كان فقهاء وعلماء الكلام الشيعة في أشد حاجة من نظرائهم السنة للتوصل إلى اجابات حاسمة ومتوازنة حول طبيعة العلاقة مع السلطة، بالنظر إلى التقييدات الصارمة التي وضعتها نظرية الإمامة على اتباعها، وقد تصلح تعضيداً لهذا الرأي الاشارة إلى أن فقهاء الشيعة سبقوا نظراءهم السنة في الاجابة على العمل السلطاني، فقد انصرف الشيخ ابو الحسن محمد بن أحمد بن داود والشيخ ابو عبد الله البوشنجي، الحسين بن أحمد بن المغيرة لكتابة رسائل حول طريقة التعامل مع السلطان، ولكنها فقدت، ثم كتب المفيد والمرتضى والطوسي في هذا الموضوع قبل أن يبدأ الماوردي (ت ٤٥٠هـ) وابو يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) بتصنيف (الأحكام السلطانية)، مع التذكير بأن الاخير أشمل من حيث موضوعاته ومنهجه الفقهي.

ومما يلفت الانتباه، أن بحث عمل السلطان من الخطورة بمكان، الامر الذي اصبح حكراً على نخبة النخبة من فقهاء/متكلمي الشيعة في تلك الحقبة التاريخية الحساسة، فقد تكفّل هذا الامر علماء كبار حازوا على مكانة مرموقة في اوساط الشيعة، بل وتسنموا زعامة المذهب والرئاسة الدينية في عصرهم، وممن خالطوا السلطان ، وبنوا صلات معه ، الامر الذي فرض عليهم ابداء رأي فقهي/عقلي ، يسوّغ مخالطة السلطان والتعاون معه، وقد ذكر آغا بزرك طهراني في (الذريعة إلى تصانيف الشيعة) مصنفين حول عمل السلطان الاول كتاب عمل

السلطان لأبي عبد الله الحسن بن أحمد بن المغيرة البوشنجي شيخ بعض مشايخ النجاشي، والثاني رسالة في عمل السلطان لشيخ القميين ابي الحسن محمد بن الحسن بن أحمد بن داود القمي (ت ٣٦٨هـ) استاذ الشيخ المفيد(٥٥)، وذكر الشيخ الطوسي في <الفهرست> في مصنفات الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي كتاباً باسم (كتاب السلطان)(٥٦).

ولن تتاح لنا هنا فرصة قراءة هذه التصانيف ، إذ لم نعثر على أي منها في المكتبات الشيعية الكبرى، وسنكتفي بقراءة تصانيف ثلاثة نماذج من مشاهير فقهاء الشيعة، برزوا في فترات متعاقبة، و نظّروا في بحوثهم الكلامية لعمل السلطان، وأصبحت آراؤهم مورد استدلال وبحث في التصنيفات الفقهية في المراحل اللاحقة، وسنحاول هنا قراءة كل نموذج بقدر من التحليل والتمعن.

## ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بـ (الشيخ المفيد) (٣٣٨ ـ ٤١٣هـ)

عاش الشيخ المفيد ـ وهو زعيم المذهب الشيعي في عصره ـ في فترة انكماش الدولة العباسية وضعفها، ايام سيطرة امراء الاقاليم، وتولي بني بويه شؤون السلطة في بغداد، فكانت له وجاهة عند ملوك الاطراف لميل كثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيع، وبلغ من احترام عضد الدولة له أنه (كان يزوره في داره ويعوده اذا مرض)، وهكذا عاش الشيخ المفيد في كنف الدولة البويهية، وحظي بصلات وثيقة ومنتظمة مع الدولة العباسية، فأجرت الرواتب له ولتلاميذه، وخصصت له جامع (براثا) في منطقة الكرخ لوعظه، واقامة الصلاة جمعة وجماعة، وكان له نشاط فعال في مجال الفقه، وطرحت في عصره مسألة العمل مع السلطان، فكانت مقاطعة السلطة ـ كما أسلفنا ـ الاصل الذي تتمحور حوله الأحكام السلطانية الشيعية وأن المشاركة ترد في باب الاستثناءات والحالات الاضطرارية كأكل الميتة(٥٧) فكان تولي منصب في الحكومات عامة يعد في كل الاحوال من المحرمات ، فكتب الشيخ المفيد في ذلك :<إن معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جايز ومن احوال واجب وإما معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار. وإن التصرف معهم في الاعمال فإنه لا يجوز الا لمن أذن له امام الزمان وعلى من يشترط عليه في الفعال وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم ، وأما المتابعة لهم فلا بأس فيما لايكون ظاهر تضرر (لضرر) اهل الايمان واستعماله على الاغلب في العصيان واما الاكتساب منهم فجايز على ماوضعناه والانتفاع بأموالهم وان كانت مشوبة حلال لمن سميناه من المؤمنين خاصة دون من عداهم منساير الانام)(٥٨).

ويمثّل هذا الرأي تقعيداً فقهياً يمكن ادراك مغزاه السياسي والفقهي والمذهبي العميق من خلال تداعياته في الاجيال الفقهية اللاحقة، رغم ما قد يكتنف الرأي من تقييدات تظهر لأول وهلة للشروط الصارمة المدرجة في مسألة عمل السلطان، الا أنها في الواقع تؤسس لمناخ فقهي اجتهادي جديد يجرؤ على تطوير الأحكام الفقهية، فاضافة إلى رأيه في العمل مع السلطان الظالم ، فإن الشيخ المفيد يرسي مبدأ عاماً في الحقل السلطاني، ويؤكد وجوب وجود نظام في كل زمان ، ويقرر بأن الناس تكون في ظل النظام اكثر صلاحاً وأقل فساداً(٥٩).

وهذه الموازنة التي يقيمها الشيخ المفيد بين الغيبة ووجوب وجود النظام العام الذي به تنتظم شؤون الناس ويحفظ به الامن ، يمهد من خلالها لنحل الفقيه بعض مهام النيابة عن الإمام الغائب، ولعل من ثمرات السجالات المذهبية ما ورد في احتجاج الشيخ المفيد على خصومه الذين قالوا بأن غيبة الإمام واطالتها تفضي إلى تعطيل الحدود، وعدم نفاذ الأحكام، ولا دعوة إلى حق، ولا جهاد عدو، فرد الشيخ المفيد هذا الاعتراض ، بتدشين اصطلاح "النيابة"، بما نصه حولا يحتاج ـ أي الإمام ـ هو إلى تولى ذلك بنفسه، كما كانت دعوة الانبياء عليهم السلام تظهر نايباً (=نائبا) عنهم، والمقرّين بحقهم، وينقطع العذر بها فيما يتأتى عن علتهم (كذا) ومستقرّهم ، ولا يحتاجون إلى قطع المسافات لذلك بأنفسهم، وقد قامت ـ الدعوة ـ ايضاً نايباً عنهم بعد وفاتهم، وتثبت الحجة لهم في ثبوتهم بامتحانهم في حياتهم وبعد موتهم> ومدّ مظلة النيابة إلى (الحدود وتنفيذ الأحكام، والجهاد)(٦٠).

ونجد ثمة مفصلة لنيابة الفقيه ـ جزئياً ـ على الموضوعات ذات الصلة المباشرة بالإمام، فثبّت للفقيه ابتداءا مهمة الافتاء للناس وقال في ذلك "فأما الممتحن بحادث يحتاج إلى علم الحكم فيه فقد وجب عليه أن يرجع في ذلك إلى العلماء من شيعة الإمام.."(٦١)، ثم منح الفقيه مهمة الفصل بين المتنازعين وقال: "يجب عليهم رد ما اختلفوا فيه إلى الكتاب والسنة عن رسول الله صلى الله عليه وآله من جهة خلفائه الراشدين من عترته الطاهرين، ويستعينوا في معرفة ذلك بعلماء الشيعة وفقهائهم.."(٦٢)، وصعّد في كتابه الفقهي (المقنعة)، من هذه المهمة ، فأجاز للفقهاء تولي القضاء بالنيابة عن الإمام ، وقال :"فأما اقامة الحدود: فهو إلى سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله تعإلى ، وهم ائمة الهدى من آل محمد عليهم السلام، ومن نصبوه لذلك من الامراء والحكام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الامكان.."(٦٣).

إن من شأن هذه الاراء أن ترفد حركة الفقه الشيعي بجملة من التصورات التي تسهم في ترشيد العملية الفقهية وإنضاجها وتسوية النظرة السلبية العدائية للسلطة السائدة في الوسط

الفقهي، وبكلمة فإن الشيخ المفيد مهّد بهذه الآراء السبيل للجيل اللاحق الذي أخذ بالتفريع على اصول المفيد[٦٤]، أو اجترارها والنسج على منوالها.

### ـ علي بن الحسين المعروف بـ (الشريف المرتضى) (٣٥٥ ـ ٤٣٥هـ):

ورث عن ابيه منصب نقيب نقباء الطالبيين ، وولي امارة الحج والنظر في المظالم وقضاء القضاة ثلاثين عاماً. وأقام علاقة وثيقة بالخلافة العباسية وحظي باحترام الخلفاء العباسيين في عصره: الطائع ، والقادر، والقائم، حتى أنه واطأ الخليفة على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار للاعتراف بمذهبهم إلى جانب المذاهب الاربعة، شريطة رفع التقية والمؤاخذة على الانتساب اليهم فقبل الخليفة فبذل المرتضى من ماله الخاص ثمانين ألفاً وطلب من الشيعة الايفاء ببقية المال فلم يفوا له[٦٥]، وحافظ المرتضى على صلاته الوثيقة بسلطان زمانه، وكانت تربطه برجال الدولة روابط الود والتقدير، حتى أنه كتب القصائد في مدح السلاطين العباسيين، ووزراء الدولة السلجوقية مثل فخر الملك، وعميد الدولة، وكان المرتضى صنّف كتابه الفقهي (الانتصار) عام ٤٢٠هـ بناء على رغبة الوزير عميد الدولة ابو سعيد محمد بن الحسين بن عبد الرحيم (ت ٤٥٦هـ) ، وقيل أن الوزير هو ابو نصر محمد بن منصور الملقب بعميد الملك الكندري النيسابوري، استوزره السلطان طغرل بك السلجوقي وألب ارسلان، وكانت بينهما مودة ومحبة، ويقول المرتضى في مقدمة (الانتصار):" أما بعد: فإني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية أدام الله سلطانها، وأعلا ابداً شأنها ومكانها من بيان المسائل الفقهية.."[٦٦].

وقد شهد عصر المرتضى نشاطاً علمياً واسعاً ومثرياً، وتحولت بغداد إلى حاضرة العلم الوحيدة في العالم الاسلامي، واعتبرت الفترة التي تأهل فيها الشريف المرتضى لمقامه العلمي الرفيع من أخصب الفترات من عمر بغداد، "إذ بلغ النضج العلمي أوجه وانبسطت اشعة العلماء في شتى العلوم والفنون من فقه ولغة وأدب وتاريخ وجغرافية ونقد وفلسفة، وظهرت في كل هذه الجوانب كتب جامعة هي في الحق ما تزال ـ حتى اليوم ـ تنبض بالحياة والحركة"[٦٧].

وفي الدائرة الشيعية، شهدت رئاسة المرتضى للشيعة جدلاً سياسياً نشطاً وواسعاً، إذ ظلت مسألة العمل مع السلطان ، تحظى بقدر كبير من اهتمام الشيعة في ذلك الوقت، ولربما كانت الاجابة على تلك المسألة مهمة بنفس الدرجة بالنسبة للشريف المرتضى بسبب من منصبه الرسمي وعلاقاته مع الخلفاء العباسيين، حيث لم يُقدّر لاستاذه المفيد أن يحسم الخلاف حول هذه المسألة في اوساط عوام الشيعة ، فضلاً عن فقهائهم ومتكلميهم ، ويرجع السبب المباشر في تنامي الجدل الفقهي/السياسي حينذاك، إلى نقاش جرى في مجلس الوزير ابي القاسم

الحسين المغربي (٣٧٠ ـ ٤١٨هـ) وزير مشرّف الدولة البويهي ببغداد (وهو أكبر منصب وزاري في الدولة البويهية) في جمادى الثانية عام ٤١٥هـ (ايلول/سبتمبر ١٠٢٤م) والوزير المغربي من كبار مثقفي عصره، وكان على المذهب الاسماعيلي، فتنكب عن موطنه مصر بعد مقتل أبيه وعمه وأخويه على يد حاكمها، إلى عاصمة الخلافة بغداد بعد سيطرة آل بويه عليها، وتحوّل إلى المذهب الشيعي الاثني عشري، وكان يعارض عمل الشيعة في الخلافة العباسية (الغصبية)، وقد طرح سؤالاً حول العمل مع السلطان، فكتب الشريف المرتضى رداً على اعتراضات الشيعة الايرانيين والاسماعيليين في مصر في رسالة بهذا الخصوص (العمل مع السلطان) (أنظر الملحق الثاني)، اقتفى فيها اثر استاذه الشيخ المفيد في تقسيم السلطان، وعزز رسالته بآراء جديد، ولعل اظهرها طاعة السلطان الظالم بما نصه "الظالم اذا كان متغلباً على البلد فلا بدّ لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من اظهار تعظيمه وتبجيله والانقياد له على وجه فرض الطاعة".

ونجد تأصيلاً لهذا الرأي في رسالة المرتضى بعنوان (رسالة غيبة الحجة) يقول فيها: "إن وجود الرئيس المطاع المهيب المنبسط اليد أدعى إلى فعل الحسن وأردع عن فعل القبيح..وأن الناس عند الاهمال وفقد الرؤوساء يبالغون في القبيح، وتفسد احوالهم ويختل نظامهم"[٦٨]، والمرتضى في هذا الرأي يعيد انتاج رأي استاذه الشيخ المفيد في مسألة وجوب وحفظ النظام، ويمثّل هذا الرأي في جوهره تطوراً عظيماً في الفكر السياسي الشيعي والاسلامي عموماً، كونه يؤكد على فكرة باتت من أولويات الفكر السياسي الحديث، والقائمة على اساس انضواء الافراد تحت رابطة سياسية تكفل عيشهم، وتحفظ وحدتهم، وتؤمّن استقرارهم.

بيد إن الاقرار بوجوب النظام السياسي، لا ينطوي ـ في وعي المرتضى ـ على اعتراف ضمني بمشروعيته، وإنما النقاش هنا يرد إلى التمييز بين النظام واللانظام، أما موضوعة الشرعية فتندك في حيز المفاضلة داخل دائرة النظام، فالنظام الشرعي عند الشيعة مشروط بالإمامة، ولكن هذه المشروعية ليست نفياً للنظام في عدم تحقق الشرعية (=الإمامة).

على أن النقاش في الشرعية واللاشرعية بهذه الطريقة يعد حلقة مفرغة، حيث يتم الفصل بين النظرية والتطبيق، فرغم نفي المرتضى لمشروعية النظم القائمة في عصر الغيبة، فقد تعاطى الفقيه الشيعي معها وتسنم مناصب حساسة في أجهزتها يقول المرتضى: "ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة"[٦٩] ويرد هذا الرأي إلى قاعدة (لا رأي لمقهور)[٧٠]، وإن لم يقفل باب الخروج على السلطان في حال المكنة[٧١]، وربما توسّع في شرح هذه المسألة في كتابه (رسالة في قتل السلطان)[٧٢].

### ـ الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)

عاصر الشيخ الطوسي الدولة البويهية وحظـي باحـترام كبـير مـن جـانب خلفـاء الدولـة العباسية حتى جعل له خليفة الوقت (القـائم بـأمر الله) كرسـي الكـلام والافـادة..وكـان لهـذا الكرسي يومذاك عظمة، وقدر فوق الوصـف، إذ لم يعـط الا لمـن بـرز في علومـه وتفـوق علـى أقرانه، كما حظي باحترام وزراء الدولـة البويهيـة وتـولى زعامـة الطائفـة في عصـره[٧٣]، فكـان يعرف بشيخ الطائفة.

وكان الطوسي قد قرأ على الشيخ المفيد مدة خمـس سـنوات في بغـداد، ثـم اصبـح أبـرز طلاب الشريف المرتضى علم الهدى الذي قرر له مبلغ ١٢ دينار شهرياً، وقرأ عليه علم الكـلام، وعلوم اللغة والادب والتفاسير، والتزم سيرته في الفقـه، كمـا قـدّم شـروحات لـرأي اسـتاذه في مسائل عديدة، منها ماذكره في كتابه (الغيبة) والذي انطوى على آراء غاية في الاهميـة، أسـس فيها لحقيقة انسانية فطرية بديهية تقوم علـى اسـاس أن الخلـق "لا يجـوز أن يخلـوا مـن رئيـس في وقت من الاوقات"[٧٤] فالاصل عند الطوسي (وجـوب الرياسـة) مستدلاً علـى ذلـك "مـاثبت كونها لطفاً من الواجبات العقلية فصارت واجبة، كالمعرفة الـتي لا يعـرّى مكلـف مـن وجوبهـا عليه" ويعزز هذا الرأي عقلياً "إن من المعلوم أن من ليس بمعصوم من الخلق متى خلو مـن رئيـس مهيب يردع المعاند ويؤدب الجاني، ويأخذ على يد المتغلب وتمنـع القـوى مـن الضعيـف وامنـوا ذلك وقع الفساد وانتشر الحيل واكثر الفساد وقل الصلاح، ومتى كـان لهـم رئيـس هـذه صفتـه كان الامر بالعكس من ذلك من شمول الصـلاح وكثرتـه وقلـة الفسـاد ونزارتـه، والعلـم بذلـك ضروري لا يخفى على العقلاء فمن دفعه لا يحسن مكالمته.."[٧٥].

كما حذا حذو استاذه في مسألة طاعـة السـلطان الظـالم وولايـة الفقهـاء في الحكومـات الجائرة، فقد ذكر الطوسي في تلخيصه لكتاب (الشافي) لأستاذه الشريف المرتضـى مانصـه: "أن تصرف الغاصب لأمر الامة اذا كان عن قهر وغلبة، وسوّغت الحال للامة الامساك عن النكـير، خوفاً وتقية، يجري في الشرع مجرى تصرف المحق في باب جواز أخذ الاموال التي بقيت في يده ، ونكاح السبي، وماشاكل ذلك ، وإن كان هو بذلك الفعل مـوزوراً ومعاقبـاً.."(٧٦)، ويكـرر الطوسي هنا رأي استاذه المرتضى .

كما تناول في كتابه الفقهي (المبسـوط) مسـألة العمـل في السـلطة الظالمـة، فأجـاز اقامـة الحدود والقضاء بين الناس في ظل حكومات الجور وقال مانصـه "ومـن اسـتخلفه سـلطان ظـالم على قوم وجعل اليه اقامة الحدود جاز له أن يقيم ماعليهم على الكمـال ويعتقـد أنـه انمـا يفعـل ذلك بإذن من سلطان الحق (=الإمـام المعصـوم) لا بـإذن سـلطان الجـور، ويجـب علـى المؤمنـين

معونته وتمكينه من ذلك ما لم يتعد الحق في ذلك"، وبخصوص تولي الفقهاء الحكم والقضاء قال: "وأما الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز ايضاً الا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك، وقد فوّضوا ـ أي الائمة الاثني عشر ـ ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكنون فيه من توليته بأنفسهم ، فمن تمكن من انفاذ حكم أو اصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين فليفعل ذلك وله بذلك الاجر والثواب ما لم يخف على نفسه ولا على احد من اهل الايمان ويأمن الضرر فيه، فإن خاف شيئاً من ذلك لم يجز له التعرض لذلك على حال"(٧٧).

وسنجد ايضاً ضرورة للتذكير هنا بأن اصالة النظام السياسي كما يقدمها الشيخ الطوسي، ليست متصلة بالشرعية واللاشرعية فالطوسي في الوقت الذي يؤكد على وجوب الرياسة لا يتنازل عن الشرعية التي يمثلها الإمام وذلك من خلال المعايير التي اشرنا اليها سابقاً في قياس مشروعية الدولة كما تبلورت في الادبيات الكلامية والفقهية الشيعية، ففي شروط وجوب الجمعة، وهي شروط على ضربين أحدهما يرجع إلى من وجبت عليه ، والثاني يرجع إلى غيره، ومنها: السلطان العادل ـ أي الإمام المعصوم ـــ ، أو من يأمره السلطان(٧٨)، كما وضع في مسألة وجوب الجهاد شرائط سبعة منها: ويكون هناك امام عادل أو من نصبه الإمام للجهاد(٧٩)، وفي الحدود يرى الطوسي في سياق رده على اشكالية حكم الحدود في حال الغيبة "فإن ظهر الإمام ومستحقوها باقون اقامها عليهم بالبينة والاقرار ، وإن كان ذلك بموته كان الاثم في تفويتها على من أخاف الإمام والجأه إلى الغيبة"(٨٠)، فمهمة الإمام الشرعي: الجهاد، وتولية الامراء والقضاء، وقسمة الفيء واستيفاء الحدود والقصاصات(٨١).

يمكن القول بأن النصوص المتقدمة كانت تتردد في بطون الكتب الفقهية الشيعية، بل ثمة احتذاء حرفي لها في بعض كتب الفقهاء المتأخرين عن عصر المفيد والمرتضى والطوسي، فهذا القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ ـــ ٤٨١هـ) في (المهذب) وابن ادريس في (السرائر في تحرير الفتاوى) ينسجان على منوال المفيد والمرتضى والطوسي في باب عمل السلطان(٨٢).

## تقويم واستخلاص

لأول وهلة، توصلنا القراءة السابقة في تكثيف شديد، إلى نتيجة تتكافل في آن مع ماتوصل اليه بعض الباحثين، حسبما نقله حميد عنايت في كتابه الموسوم بـ (الفكر السياسي الاسلامي المعاصر) بما نصه "خلافاً لتصوير كوربان للشيعة بأنها حركة مذهبية صرفة تجنبت تماماً الازمات الخارجية ، فإن دمنيك سوردل يبين أن خصال الشيعة قبلت في الواقع تطورات

يمكن أن تتضح فحسب عندما تدرس في ضوء الاوضاع والاحوال الاجتماعية والسياسية المتزامنة معها، وهو يدعم رأيه ببحث احدى رسائل الشيخ المفيد، وهو أحد الثقات في سلسلة فقهاء الشيعة ، ويبين من خلالها أن الخلاف بين الشيعة وسائر المسلمين في كثير من وجهات النظر الكلامية والسياسية قد بلغت أدنى حد لها نتيجة للجو السياسي الهادىء المستقر الذي نتج اساساً عن سلوك آل بويه المعتدل. ومن هنا هناك تفسير رائج أن الشيعة دائماً ما كانوا في خلاف مع الحكام ويعتبرونهم غاصبين للسلطة، وعندما يلاحظ أنه في مصادر قديمة مثل اعمال الشيخ الطوسي وابن دريس يوصي المسلمين بأن يبايعوا هذا النوع من الحكام الذي يسمى بالسلطان الحق العادل، ومثل هذا السلطان هو غير الإمام بالطبع"[٨٣].

وليس عنايت مجرد ناقل بل يختتم نقله بافراد مساحة يعزز فيها تلك النتيجة بقوله "كان متكلمو الشيعة وفقهاؤهم قد بذلوا ذكاءً ملحوظاً في افضل جزء من تاريخ التشيع في ايجاد طرق عملية للتوافق مع حكام العصر ، وذلك حتى يضمنوا بقاء اتباعهم وأمنهم"[٨٤].

وهي نفس النتيجة التي توصل اليها و.ميدلنج مفيداً من رسالة المرتضى في (العمل مع السلطان)، وصادقت عليها المستشرقة الالمانية دروتيا كرافولسكي بما نصه "إن الإمامية الاثني عشرية من بين الشيعة ، اتخذوا موقفاً معتدلاً تجاه الاكثرية السنية الموجودة في السلطة من خلال الخلافة، فقد وافقوا على التعايش والخضوع للخلافة السنية القائمة.."[٨٥].

ونزيد على ماسبق، أننا من خلال استذكار مضامين الطوائف الثلاث من الروايات ، والتعمق في روايات الطائفة الثالثة ودلالاتها، وانعكاساتها على البحث الفقهي، سيما الأحكام الفقهية التي نتجت عن التوسل بتلك الروايات في اقرار نوع العلاقة المفترضة مع السلطان في عصر الغيبة كما دوّنها المفيد والمرتضى والطوسي، نصل إلى حقيقة جديدة تنضاف إلى الحقائق الاخرى ، وهي أن الفقهاء اعترفوا بسلطة الدولة واضفوا مشروعية على ممارساتها، وإن لم يرضوا باديء بدء احداث ادنى تغيير في حيز الشريعة، وتحديداً في الأحكام ذات الصلة بالعمل الدولوي ، فقد احتفظ الفقيه لنفسه بشرعية الإمامة/النموذج، الذي نظّر له وشكّل وعيه من خلاله.

ويمكن القول تأسيساً على تلك القسمة ، بأن الاعتراف بسلطة الدولة لم تكن على حساب اليقين الديني بالإمامة، فالفقه كما أسلفنا ظل يتبطن الإمامة كعقيدة فاعلة في الحقل التشريعي، وفي توجيه الوعي الفقهي العام، إذ تبقى الدولة في كل الاحوال في نظر الفقيه محاولة التفافية وبالتالي غير شرعية لمصادرة الإمامة الالهية التي اختص الله بها السلالة النبوية من نسل علي وفاطمة (ع).

ويبقى كنتيجة لانغماس الفقيه في الواقع الذي ظل غائباً في الذاكرة الجماعية الشيعية، أن ثمة توصلاً لتسوية الخلاف وتضاؤل فرص الصدام بين فقهاء/ متكلمي الشيعة والسلطة ، بعد اعتراف الفقهاء للدولة بسيادتها ومشروعيتها السياسية، فيما يسجّل للدولة نجاحها الباهر في استدراج الفقيه الشيعي إلى حيزها، بمنحه وجاهة ومكانة دينية واجتماعية من خلال كرسي الكلام والافادة والمخصصات المالية له ولطلابه.

بكلام آخر، أن الفقه والكلام الشيعيين ظلا مشتملين على رؤية راسخة وتأسيسية للامامة ، والتي بلا شك تبطن موقفاً صلباً وحاسماً من السلطة أياً كان شكلها، ولكن جرى تعليقها في عملية ازاحة ضرورية وقتية لحساب اقامة حدود جديدة على هامش الإمامة مع سلطان الوقت.

وها نحن من كل ذلك نخلص في تكثيف شديد إلى أن الفقهاء والكلاميين الشيعة طابقوا في نظراتهم من الدولة كإطار للتوحد السياسي نظراءهم السنة، حيث يؤخر الفقهاء اولوية الإمامة، وتبعاً له اولوية النص، لحساب اولوية الواقع وتبعاً له اولوية المصلحة، وهذا الترتيب الجديد يلتقي مع مرمى الاجماع المنعقد على أن الهدف الاول للدولة هو تحقيق المصلحة، تلك المصلحة غير المنفصلة عن الشريعة، وأن عدم تحقيق الدولة الدينية بصورة كاملة لا يعني ، انفراط الرابطة السياسية أو تعطيل النظام، أو حتى تعطيل الشريعة، فقد أوجد الفقهاء صيغة تتموقع فيها الأحكام الشرعية داخل السلطة وتوجه سيرورة الدولة وإن بقي شكل السلطة ورموزها ممقوتين على الدوام.

# هوامش الفصل الأول

١ـ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ المجلد الاول ص ١٩٩ وانظر ايضاً: ابي جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، منشورات الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ (١٩٨٠)، ص ٥٣٨.

٢ـ اية الله المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الاسلامية، الدار الاسلامية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ (١٩٨٨)، ج١ ص ١٤٠ عن مستدركات الوسائل ج٣ ص ٢٢٠ الباب ٢٥ من ابواب مقدمات الحدود الحديث - ١.

٣ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء ، دار احياء التراث العربي ،بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م)، كتاب الامامة، ج ٢٣ ، ص ٣٢.

٤ ـ الكليني، الكافي، المجلد الاول، ص ٣٠٣.

٥ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت الاسلامية، قم، ج١٨، ص ٢٥.

٦ ـ الحر العاملي، الوسائل، الجزء ١٨، ص ٤٧.

٧ ـ المصدر السابق، ص ٥٥٩.

٨ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة، الجزء الحادي عشر، ص ٣٥.

٩ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة، الجزء السابع الباب الاول، ص ٢٩٨، رواية ٩٣٩٣.

١٠ـ العاملي، الوسائل، ج١٨، ص ١٦.

١١ ـ الكليني، الكافي، المجلد الخامس، ص ٢٣.

١٢ـ عبد الهادي الفضلي، الدولة الاسلامية، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى ١٩٩٣، ص ١٨. نقلاً عن جواهر الاخبار الجزء الخامس ص ١٥٩ وأنظر: آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، الفقه (كتاب الصلاة)، دار العلوم، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٨ الجزء السادس والعشرون ص ٣٦١ عن محمد حسين الجواهري، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، الجزء الحادي عشر ص ١٥٨، وأنظر: الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، الجزء الاول ص ٤٤٤ عن الوسائل للحر العاملي ٧/١٨ الباب ٣ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٣.

١٣ ـ محمد بن علي بن بابويه المعروف باسم الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت المجلد الرابع ص ٧١ وأنظر: وسائل الشيعة، الجزء السابع والعشرون باب ٣١ ص ٣٠٠ رواية ٣٣٧٩٤.

١٤ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي،المسائل الصاغانية، سلسلة مولفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣المسائل العشرة ص ٤٢. وأنظر ايضاً:السيد الشريف المرتضى ابي القاسم على بن الحسين الموسوي، المقنع في الغيبة، تحقيق السيد محمد علي الحكيم، نشرته بجلة تراثنا ،

نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، العدد الثاني (٢٧) السنة الرابعة/ربيع الآخر ١٤١٢هـ بيروت ص ٢٠٠.
١٥ ـ المسائل الصاغانية، مصدر سابق، ص ٧٥.
١٦ ـ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، الشافي في الامامة، حققه وعلق عليه السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ايران، ط١٤١٠هـ ١٩٩٠ ج١ ص ١١٢.
١٧ ـ وقد تنبه لهذه الحقيقة ايضاً حامد الغار وخلص الى "أن النظرية السياسية للشيعة الاثني عشرية ، هي في المقام الاول جزء من تعريفها الشامل للامامة: أن كامل الحكم الشرعي يعود الى الامام وحده ..ولكن المهمة السياسية للائمة كانت تتعرض للاحباط المستمر، وباختفاء الامام الثاني عشر محمد المهدي عن الانظار في سنة ٨٧٤م ، اختفت من العالم حتى امكانية ممارسة السلطة بشكل مشروع..."
حامد الغار، بحث "دور العلماء المعارض في السياسية الايرانية المعاصرة" من كتاب (ايران ١٩٠٠ ــ ١٩٨٠ ..التحولات المعاصرة ، القوى السياسية الاجتماعية ، دور الدين والعلماء، التسلح والسياسة)، مؤسسة الابحاث العربية، مجموعة من الباحثين الطبعة الاولى، نيسان (ابريل) ١٩٨٠، ص ١٧٦.
١٨ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان، المسائل الصاغانية، مصدر سابق، ص ٧٤.
١٩ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية١٤١٤هـ(١٩٩٣)، ص ١٢٠.
ويقول الطوسي : "كان المعلوم من حال آبائه ــ أي الامام المهدي ــ لسلاطين الوقت، وغيرهم أنهم لا يرون الخروج عليهم، ولا يعتقدون أنهم يقومون بالسيف، ويزيلون الدول، بل كان المعلوم من حالهم، أنهم ينتظرون مهدياً لهم. وليس لغير السلطان اعتقاد من يعتقد إمامهم اذا آمنوهم على ملكهم، ولم يخافوا جانبهم". وفي الفقرة الاخيرة اشارة الى أن حال الشيعة في عصر الغيبة الكبرى، هو حال الائمة السابقين، أي انتظار خروج المهدي.
أنظر : أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، الغيبة، ط النجف /العراق ١٣٨٥ ــ١٩٦٥، ص ٢٠٠ ٢٠. أيضاً: أبي زينب محمد بن ابراهيم النعماني، كتاب الغيبة تحقيق على اكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران (د.ت) ص٥٧٧.
٢١ــ ذكر العلامة الحلي في (كتاب الخمس) ما نصه "اختلف علماؤنا في الخمس في حال غيبة الامام فأسقط قوم عملاً بالاحاديث الدالة على ترخيصهم عليهم السلام لشيعتهم فيه ومنهم من أوجب دفنه لما روي أن الارض تخرج كنوزها عند ظهوره (ع) ومنهم من يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على وجه الاستحباب ومنهم من يرى عزله فإن خشي من الموت وصى به الى من يثق بدينه وعقله ليسلمه الى الامام إن ادركه والا وصى به الى أن يظهر واختاره المفيد قال: لأنه حق مالك لم يوسم فيه مايجب الانتهاء اليه فوجب حفظه وجرى مجرى الزكاة عند عدم المستحق فكما لا يحكم بسقوطها ولا التصرف فيها بل وجب حفظها بالنفس والوصية.."
أنظر: حسن بن يوسف ابن مطهر الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مخطوطة ١٣١٦هـ كتابخانة اعتمادية لصاحبها علي محمد اعتماد بروجردي، الكاظمية، العراق، سنة ١٣٣٤، الجزء الثاني (كتاب الخمس) ص ٥٥٥.
٢٢ ـ انظر: ابي جعفر محمد الحسن بن علي الطوسي، المبسوط في فقه الامامية، المصدر السابق، الجزء الاول ص ١٤٣، وأيضاً: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم، ايران (د.ت)، ص ١٠٣ أيضاً: الشيخ ابي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ايران، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ الجزء الاول ص ٢٩٠، ٢٩٢، والجزء الثاني ص ٣ ـ ٤ ، ٢٤، ٢٥، ٢٦.

ـــ ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي المعروف بـ المحقق الحلـي،شـرائع الاسـلام في مسـائل الحـلال والحرام، دار الإضواء بـيروت، الطبعة الثانيـة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣)، الجزء الاول، ص ص ٩٤، ٣٠٧، ٣٤٣، ٣٤٤)، وأيضاً: لنفس المصنف: المختصر النافع في فقه الامامية، دار الاضواء، بيروت، الطبعـة الثالثـة ١٤٠٥هـ (١٩٨٥)، ص ٥٩، ١٣٣، ١٣٩.

ـــ يحي بن سـعيد الحلـي (٦٠١ ـــ ٦٩٠)، الجـامع للشـرائع ، دار الاضـواء بـيروت الطبعـة الثانيـة ١٤٠٦هـ (١٩٨٦م)، ص ٩٤.

ـــ ابي جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزة (من اعلام القرن السادس عشر الهجري)، الوسـيلة الى نيل الفضيلة، تحقيق الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفـي، مطبعـة الخيـام، قم ، ايران، الطبعة الاولى ١٤٠٨هـ(١٩٨٨)، ص ص ١٠٣، ١٩٩، ٢٠٩.

ـــ حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بسلاّر (ت ٤٦٣هـ)، المراسم في الفقه الامامي، تحقيق وتقديم د.محمود البستاني، منشورات جمعية منتدى النشر/النجف الاشرف، دار الزهراء، بيروت، لبنـان، الطبعـة الاولى ١٩٨٠ في صلاة الجمعة ص ٧٧، ويذكر الخوانساري في (روضات الجنات) أن سلاّر :"أول من اخـترع القـول بحرمـة اقامة الجمعة في زمن الغيبة" المصدر، الجزء الثاني ص ٢٥٩.

٢٣ ـــ ثمة طائفة من الروايات والاحاديث في المصادر الشيعية تحظـر علـى الشـيعة مخالطـة السـلطان وتحـذر مـن التقارب معه، منها حديث عن الرسول (ص): "اياكم ومخالطـة السـلطان فإنـه ذهـاب الديـن وايـاكم ومعونتـه فإنكم لا تحمدون أمره"، وفي رواية عن الامام علي: "باعد السلطان لتأمن خدع الشيطان" ـــ محمد ري شهري ـــ ميزان الحكمة، مصدر سابق، الجزء الرابع ص ٥١٠، ٥١١.

٢٤ ـــ أفرد الشيخ الصدوق باباً بعنوان (مـاروي في ثـواب المنتظـر للفـرج) وأورد روايـات تؤكـد علـى فضـل الانتظار منها ماروي عن الرسول (ص) "أفضل عمال امتي انتظار الفرج" وروايات أخرى عن الائمة "المنتظـر لأمرنا كالمتشحط بدمه في سبيل الله" وروايات تدعو للصبر والاعتزال "فعليكم بالصـبر فإنـه إنمـا يجـيء الفـرج على اليأس فلقد كان الذين قبلكم اصبر منكم" أنظر: ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بـن بابويـه القمـي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة ، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ايران، محرم الحرام ١٤٠٥هـ ص ٦٤٥.

٢٥ ـــ بجانب التراث الروائي الداعي الى الانتظار هناك تراث التحذير من الخروج كرواية ربعـي عـن الامـام علي بن الحسين (ع) : "والله لايخرج واحد منا ـــ أي من الشيعة ـــ قبل خروج القائم (ع) الا كان مثله مثـل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به". أنظر: ابي جعفر محمـد بـن يعقـوب بـن اسحاق الكليني، الفروع من الكافي، الجـزء الثـامن، دار صعـب، دار التعـارف للمطبوعـات، بـيروت، الطبعـة الثالثة ١٤٠١هـ ص ٢٦٤.

٢٦ـــ الشيخ محمد بن حسن الطوسي، التهذيب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، المجلد الثالث ص ٢٣٩.

٢٧ ـــ شمس الدين السرخسي، المبسوط ، مصر، طبعة ١٣٢٤هـ الجزء الثاني ص ٢٣.

٢٨ ـــ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، المجلد الاول ص ٤٦.

٢٩ ـــ المصدر السابق، المجلد الاول ص ٦٢.

٣٠ ـــ المصدر السابق، المجلد الرابع ص ٢٢٠. وأنظر: محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار، المجلـد الاول بـاب ١٣٨ ص ٢٣٦.

٣١ ـــ الطوسي، التهذيب، المجلد السادس، ص ٣٣٠.

٣٢ ـــ الطوسي، الاستبصار، المجلد السادس، ص ٣٣٣.

٣٣ ـــ محمدبن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، المجلد الثالث، ص ١٧٥.

٣٤ ـــ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، المجلد الرابع، ص ٣٦٦.

٣٥ ـ الطوسي، الاستبصار، المجلد الثامن، ص ١٦٨.
٣٦ ـ الصدوق ،من لا يحضره الفقيه، المجلد الرابع، ص ٣٩٤.
٣٧ ـ الحر العاملي، الوسائل ج١١، ص ٢٧٢.
٣٨ ـ العاملي، الوسائل ج ١٦، ص ٥٩٤.
٣٩ ـ ابن ابي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الجزء الـ١٩،ص ١٧.
٤٠ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الانوار ، مصدر سابق، ج٢٣، ص ٣٢ .
٤١ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة، جزء ١١، ص ١٣١.
٤٢ ـ العاملي، الوسائل ج١١، ص ٤٧٢.
٤٣ ـ العاملي، الوسائل ج ١١، ص ٤٧٢.
٤٤ ـ المنتظري، مصدر سابق ج١ ، ص ١٧٦.
٤٥ ـ المصدر السابق، ج١ ص ١٧٩ عن كتاب سليم بن قيس الهلالي ص ١٨٢.
٤٦ ـ المصدر السابق، ج١ ص ١٩٥ عن تحف العقول ص ٣٢١.
٤٧ ـ د.محمد وصفي أبو مغلي، ايران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج العربي لجامعة البصرة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ ص ٢١١.
٤٨ ـ علي الشابي، الشيعة في ايران ، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث والنشر ١٩٨٠ ص ١٣٣.
٤٩ ـ د.ابراهيم سلمان الكروي، البويهيون والخلافة العباسية، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الاولى ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢ ص ١٨٣، وأنظر :المسعودي، التنبيه والاشراف، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
٥٠ ـ توقف كثير من الباحثين في حالة تأمل عند رواية ابن الاثير بما نصها: "أن معز الدولة بعد دخوله بغداد فكّر بالقضاء على الخلافة العباسية وأن يستبدل بالعباسي علوياً ، لكن بعض أصحابه وخواصه نهروه عن ذلك بشدة قائلين: ليس هذا رأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، فإذا أجلست بعض العلويين خليفة ان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه"، ويستدل د. كوثراني بهذه الرواية بما نصه "ودلالة هذا الخبر واضحة في استبعاد الجانب الديني ، أو العقائدي المذهبي عن الموقف البويهي المتخذ. فهذا الاخير كان سياسياً صرفاً"، فيما شرح محمد سرور هذه المحاورة بما نصه: "عدل معز الدولة بن بويه عن عزمه لما قد يتعرض له سلطانه من خطر بسبب وجود خلافة علوية يطيعها الجند، من الديلم، ويكونون اداة في يد الخليفة يستغلها لمصلحته متى شاء، وفضّل أن يستبد بالسلطة في ظل خليفة عباسي ضعيف على أن يكون تابعاً لخليفة يعترف بإمامته..."
أنظر على التوالي: ابن الاثير ـ الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩، المجلد الثامن، ص ٤٥٢.
وأنظر: د.وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى ١٩٨٩ ص ٢١.
وأنظر: د.محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في بلاد الشام في القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة، دار الفكر العربي، بيروت ، د.ت ص ٨٠.
٥١ ـ علي الشابي، الشيعة في ايران ، مصدر سابق ص ١٣٤.
٥٢ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية بيروت ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ الجزء السادس ص ٢٠٤.
٥٣ ـ تستغرق فترة النواب الاربعة سبعين عاماً هي مدة الغيبة الصغرى للامام المهدي، تولى فيها نواب أربعة هم: عثمان بن سعيد العمري (ت ٢٦٢هـ)، ومحمد بن عثمان بن سعيد العمري (ت ٣٠٥هـ)، وابوالقاسم الحسين بن روح، وعلي بن محمد السمري (ت٣٢٩هـ)، عملية الاتصال المباشر بالامام المهدي بلّغوا خلالها مايصدر عنه من رسائل واستفتاءات في فترة الغيبة الصغرى، حتى وصلت رسالة من الامام المهدي الى السمري

جاء فيها: "بسم الله الرحمن الرحيم، يا علي بن محمد السمري، أعظم الله أجر أخوانك فيك، فإنك ميت مابينك وبين ستة أيام، فاجمع أمرك، ولا توصي الى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة فلا ظهور الا بعد إذن الله تعالى.."، فمات السمري بعد أيام من الرسالة، فكانت بداية الغيبة الكبرى.

٥٤ ــ محمد ري شهري، ميزان الحكمة، الدار الاسلامية بيروت ١٩٨٥ المجلد الثامن ص٤١٠ ــ ٤١١.

٥٥ ــ الشيخ آقا بزرك طهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، دار الاضواء بيروت الطبعة الثانية الجزء الخامس عشر ص ٣٤٥.

٥٦ ــ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مصدر سابق ص ١٨٩، وأنظر ايضاً :الحافظ محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني (ت ٥٨٨هـ). معالم العلماء، في فهرست كتب الشيعة واسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً، وهو تكملة لفهرست الطوسي، منشورات المطبعة الحيدرية النجف ١٣٨٠ ــ ١٩٦١ ص ١١١.

٥٧ ــ في رواية الحسن بن علي بن شعبة الحراني عن الامام جعفر الصادق (ع):.."العمل لهم ــ أي لسلاطين الجور ــ والكسب معهم بجهة الولاية لهم، حرام محرم، معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر، وذلك إن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله..فلذلك حرم العمل معهم، ومعونتهم، والكسب معهم، الا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة". أنظر: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار احياء التراث العربي ــ بيروت (د.ت) الجزء (١٢التجارة) ص ٥٥.

٥٨ ــ الشيخ المفيد محمد بن محمد بن محمد النعمان، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات ، دار الكتاب الاسلامي، بيروت، لبنان ١٩٨٣ ص ٤١..

٥٩ ــ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (٧)، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية١٤١٤هـ ــ ١٩٩٣، المسائل الجارودية ص ٤٤.

٦٠ ــ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤ ــ ١٩٩٣، المسائل العشرة ص ١٠٦.

٦١ ــ الشيخ المفيد، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، مصدر سابق، ص ١٤، الرسالة الاولى في الغيبة

٦٢ ــ الشيخ المفيد ــ مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، الرسالة الاولى في الغيبة، ص ١٥.

٦٣ ــ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المقنعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ (١٩٩٣)، ص ٨١٠.

٦٤ ــ وقد أخذ بهذا الرأي أغلب فقهاء الشيعة ممن جاءوا بعد المفيد مثل المرتضى، والطوسي، وابن زهرة وابن ادريس، ويحي بن سعيد الحلي..

٦٥ ــ محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، جزء صفر، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٨٣ ص ١٦٣.

٦٦ ــ أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، الانتصار، دار الاضواء بيروت ١٤٠٥هـ (١٩٨٥)، ص ١ ــ ٢ .

٦٧ ــ المصدر السابق، مقدمة السيد محمد رضا الخرساني، ص ٢٥.

٦٨ ــ رسائل الشريف المرتضى، اعداد السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم مدرسة الاية الله العظمى الكلبيكاني، قم، ايران ١٤٠٥هـ(١٩٨٥)، المجموعة الثانية ص٢٩٤.

٦٩ ــ رسائل الشريف المرتضى، المصدر السابق ص ٩٢ ، ٩٣.

٧٠ ــ الشريف المرتضى، الشافي في الامامة، مصدر سابق، ج ٤ ص ٢٥٥.

٧١ ــ يتفق المرتضى مع القاضي عبد الجبار المعتزلي في معرض المساجلة العقدية في (المغني) و(الشافي في الامامة) في وجوب مدافعة الظالم وإن بلغت القتل بقوله : "إن لا ينكر أن يكون قتله وقع على هذا الوجه،

لأن في تمسكه بالولاية عليهم وهو لا يستحقها، في حكم الظالم لهم، فمدافعته واجبة" المصدر السابق ج ٤ ص ٢٦٠

٧٢ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الامين، دار التعارف للمطبوعات،بيروت، لبنان، ط١٩٨٣، الجزء التاسع ص ١٥٩.

٧٣ ـ لم يزل الشيخ الطوسي في بغداد مأوى للافادة ومرجعاً للشيعة حتى ثارت القلاقل والفتن بين الشيعة والسنة واتسع نطاقها فأحرقت مكتبة الشيعة التي أنشأها أبو نصر سابور بن اردشير وزير بهاء الدولة البويهي التي بناها في بغداد سنة ٣٨١هـ على مثال بيت الحكمة الذي بناه هارون الرشيد، واتسعت الفتنة لتحرق مكتبة الطوسي وكرسيي (كرسي الكلام) ونهبت داره عند مجيء طغرل بيك السلجوقي سنة ٤٤٩هـ فنزح الشيخ الطوسي الى النجف) أنظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ـ رجال حول الطوسي، حققه وعلّق عليه وقدم له السيد محمد صادق آل بحر العلوم، الطبعة الاولى ١٣٨١هـ (١٩٦١)، المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف، العراق، المقدمة، ص ١٣.

٧٤ ـ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ط ١٤١٢هـ (١٩٩١) ص ٣.

٧٥ ـ المصدر السابق، ص ٤ ـ ٥.

٧٦ ـ أبو جعفر الطوسي، تلخيص الشافي جـ ١ ق ٢ ص ١٥٨، تحقيق السيد حسين بحر العلوم طبعة النجف الاشرف ـ العراق سنة ١٣٨٣ـ ١٣٨٤هـ.

٧٧ ـ ابو جعفر الطوسي، المبسوط في فقه الامامية، المكتبة المرتضوية، المطبعة الحيدرية، طهران صفر ١٣٨٧هـ ص ٢٨٣، ٢٨٤.

٧٨ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة اهل البيت،بيروت ١٤١٢هـ (١٩٩١)، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

٧٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٤١.

٨٠ ـ الطوسي، الغيبة، مصدر سابق، ص ٦٤.

٨١ ـ المصدر نفسه، ص ٩.

٨٢ ـ أنظر: القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المهذب ، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ايران عام ١٤٠٦هـ الجزء الاول الصفحات من ٣٤٦ ـ ٣٤٨ وأنظر: ابن ادريس، السرائر في تحرير الفتاوى، مصدر سابق الجزء الثاني ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

٨٣ ـ أحمد عنايت ـ الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، ترجمه عن الفارسية وراجعه على الاصل الانجليزي د. ابراهيم دسوقي شتا، مكتبة مدبولي ـ القاهرة ١٩٨٩ ص ٥٧. وقد ارتكب أحمد كسروي (ت ١٩٤٦) وهو أحد المؤرخين الايرانيين الاكثر اثارة للجدل نفس خطأ كوربان بقوله أن "علماء الشيعة معارضون دائماً لأي نوع من المفاهيم عن الدولة والنظام السياسي بسبب حصرهم الشرعية في حكومة الائمة" عنايت ص ٣٢٩ عن : أحمد كسروي ـ دين وسياست، تهران ١٣٤٨ص ١١.

٨٤ ـ عنايت، المصدر السابق، ص ٥٩.

٨٥ ـ الاجتهاد، مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي والاسلامي، تصدر عن دار الاجتهاد، بيروت عدد ٣ ربيع ١٩٨٩ بحث دورتيا كرافولسكي (السلطة والشرعية:دراسة في المأزق المغولي، الفقه والفقهاء والدولة:صراع الفقهاء) ١١٥.

# الفصل الثاني

# الفقيه وفتنة الدولة

استعرضنا في الفصل السابق المخاضات الداخلية التي شهدتها الجماعة الشيعية في الفترة المبكرة لمرحلة ما بعد الغيبة الكبرى، وهي مخاضات ربما لم يمر عليها من وجهة نظر اخرى ما يكفي من الوقت للتأسيس لبنيات نظرية شيعية صلبة حول الممارسة السياسية وبخاصة العلاقة مع السلطان، والى جانب ذلك الوضعية القلقة التي عاشها الشيعة في تلك الفترة والناشئة عن قرب وقوع الغيبة والشعور المشحون بالحاجة الى ملء فراغ مجهول المدى، فكان جيل الفقهاء الاوائل يصدرون عن خلفية نصوصية، غير مكيّفة مع الواقع الجديد الراهن، أي في واقع الامر هم يؤسسون للتجربة الاولى لكيفية التعاطي مع النص والواقع في آن واحد، ولذلك صار ممكناً رؤية معالجة سياسية محضة لمسألة يعتقد الشيعة باندكاكها في الحيز الديني وهي العلاقة مع السلطة والعمل مع السلطان والمحددات التي يجب أن تكون عليها رؤية كلية الدولة في عصر الغيبة.

وكاد خط الاجتهاد والتجديد أن ينشق عن تحولات عميقة في الفكر الامامي الشيعي في ظل دولة البويهيين، لولا الاضطراب السياسي العنيف الذي شهدته بلاد الاسلام على أرضية مذهبية. فقد بات معروفاً أن كل دولة قامت في تاريخ المسلمين بعد القرن الثالث الهجري كانت تتخذ لها مذهباً يضفي عليها شرعية دينية، وتستخدمه في ردع خصومها، فدولة السلاجقة (٤٤٧/٥٩٠ هـ/ ١٠٥٥/١١٩٣) اعتنقت المذهب الشافعي عقب سيطرة طغرل بيك على بغداد عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م، وأعلن طغرل بيك تأييده للخليفة وانتصاره لأهل السنة ومناهضة الشيعة. وبنهاية النصف الاول من القرن الخامس الهجري باشر الوزير السلجوقي السني عميد الملك الكندري (قتل سنة ٤٥٦هـ) حملة كراهية ضد الشيعة وفتك بهم، وأمر بلعنهم في المساجد[1].

ويمكن ادراك انعكاسات التحوّل السياسي عقب انهيار الدولة البويهية، وما تجلى في تداعيات يمكن ايجازها في التوقف شبه التام لاتجاه التجديد الفقهي الذي بدأه المفيد والمرتضى والطوسي، فقد تعرض هذا الاتجاه الى ضغوط قاسية، وبات يفتقر للحماية والتشجيع والمناخ التحرري العلمي الذي كانت الدولة البويهية وفّرته للفقيه، كيما يقدّم تصورات متقدمة

وايجابية، فيما تنامت الميول الانعزالية، والانغلاق على الذات، حتى فوجئنا بالشيخ الطوسي وهو رائد التجديد في الفكر الاصولي الشيعي والمنفتح على فكر الآخر، ينفصل عن مرحلة بغداد وما حملت من تراث تجديدي، ويدخل في مرحلة محافظة منذ انتقاله الى النجف، وصار يقدح من طرف خفي في مرحلة بغداد بصورة وأخرى بما نصه :"إن كثيراً من أصحابنا وأصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وإن كانت كتبهم معتبرة"[٢] فيما تمهّد هذه الآراء الطريق امام اتجاه سلفي ينزع نحو الانحباس في حيز النص، والاخطر تبني نظرات وأحكام تشاؤمية سلبية، فقد أفتى الفقيه الشيعي حمزة بن عبد العزيز السالار (أو السلاّر) (ت ٤٦٣هـ) وهو من تلامذة المفيد ومن أخص خواص المرتضى وتلامذته المقربين، أفتى بحرمة صلاة الجمعة بعد سقوط الدولة البويهية الشيعية، وبهذا يعدّ سلاّر "أول من اخترع القول بحرمة اقامة الجمعة في زمن الغيبة"[٣]، كما توقّف الشيعة عن اداء صلاة الجمعة في مسجد براثا[٤].

وعلى امتداد أكثر من قرن انحسر النشاط العلمي التجديدي في الوسط الشيعي، فيما انتعشت البحوث التقليدية جنباً الى جنب الانقسام الخطير وسط الجماعة الاسلامية والذي برز في صورة محاججات عقدية عقيمة بين السنة والشيعة وعكف الطرفان على البحوث الكلامية والفقهية وأقحمت القواعد في تلك السجالات مما أدى الى وقوع الفتن والاضطرابات الداخلية راح ضحيتها علماء كبار من الطرفين.

وفي ظروف عصيبة كهذه، لجأ الطرفان المتمذهبان للاعتصام بالتراث الخاص الداخلي، والتحصن في قلاع المذهب ودرء هجمات الخصوم عنها، بالاكتفاء بالحد الادنى من الاعمال التي تظهر هوية المذهب، كرصد النصوص الدينية (القرآنية والنبوية عند السنة زائداً الامامية عند الشيعة) أو الشرح والتعليق على كتب إمام من الائمة أو أحد أقطاب المذهب، في عملية اقرب الى ما يمكن الاصطلاح عليه برد الفعل الوقائي، ممثلاً في نزعة سلفية تقليدية ذات أفق ضيق وشديد الخصوصية.

وقد انتشرت هذه الظاهرة بعد سقوط الدولة البويهية، فعلى الجانب الشيعي ظهر ابن الشيخ الطوسي، ابو علي الطوسي (ت ٥١٥هـ)، فأصبح من كبار رواة الحديث وخلفه ابنه أبو نصر محمد بن أبي علي الطوسي (ت ٥٤٠هـ) وكان أيضاً محدثاً، كما برز فيما بعد الشيخ أحمد بن علي الطبرسي المعروف بالشيخ الطبرسي (ت ٥٨٨هـ) وكان مسلكه أخبارياً محضاً، وقد كرّس هؤلاء جهودهم في الابقاء على نقاوة النص الديني وحضوره المركزي الفعّال، وتصفيته من الاجتهادات والتدخلات العقلية.

ويمكن القول، بأن جواً من السكون ساد المجال الفكري الشيعي منذ وفاة الشيخ الطوسي، إذ عاد طابع المحاكاة والنقل الحرفي يصبغ النشاط الفكري الشيعي خلال هذه الفترة، ولم يتجاوز الفقيه حدود نقل الروايات، فغلبت روح التقليد على فقهاء هذه المرحلة، وأصبح التدين بأقوال السلف طريقة جديرة بالاتباع عند الجماعة الشيعية، وصار التعليم الديني مقتصراً على الكتب الاربعة (الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، الاستبصار)، والتي أصبحت مصدراً مباشراً للاحكام الشرعية وحيزاً نهائياً لعمل الفقيه، يستمد منه فتاويه بناء على الاصول الاربعمائة المقررة منذ عصر ائمة اهل البيت (ع)، حيث الاعتقاد قائم على أن الناس لا يحتاجون الى تنوع الاخبار والى العمل بالادلة العقلية والتي امتدت من زمن الشيخ (= الطوسي) الى عصر العلامة (=الحلي)[٥].

## تجديد الوعي الفقهي

ظل المنحى السلفي يتنامى وسط الشيعة ويفرض سلطانه على مساحات واسعة من الوجودات الاجتماعية الشيعية في العراق وايران وغيرها، حتى الربع الاخير من القرن السادس الهجري، لتبدأ ارهاصات تحول فقهي عميق بظهور محمد بن منصور ابن ادريس الحلي (ت ٥٩٨هـ)، حيث حطّم هذا الفقيه حاجز التقليد، وبدد السكون الشيعي، ايذاناً بنهاية عصر التقليد المطلق للشيخ الطوسي الذي أطبقت شخصيته الفقهية على حركة الفقه الشيعي لفترة طويلة من الزمن، وبظهور ابن ادريس الحلي انهار سد منيع امام حركة الاجتهاد الشيعية، عبّر عنه بالخروج على آراء الشيخ الطوسي في الفقه والاصول.

واقتفى ابن ادريس في كتابه (السرائر) اثر استاذه ابن زهرة الحسيني الحلبي (ت ٥٨٥هـ)، الذي عارض في كتابه (الغنية) الادلة الواردة في كتاب (العدّة) للطوسي، واستنكر في نفس الوقت في سجال فقهي، مذهب القائلين بافتقار الشيعة الى تراث اصولي خاص بهم، وهو سجال متطور على سجال مماثل في عهد الشريف المرتضى.

وجاء ابن دريس الحلي ليكمل وبكفاءة عالية وجرأة فريدة مسيرة التجديد المنقطعة منذ عهد الشيخ الطوسي، وحمل على جمود مقلّدة الطوسي من رجال عصره، فكان يرمي من حملته وضع الدليل العلمي التجريدي مكان شخصية الشيخ الطوسي التي فرضت سلطانها المعنوي على فقهاء القرنين الخامس والسادس للهجري، وأكّد في مقدمة كتابه على تديّنه بالادلة دون التفات الى اصحابها "فعلى الادلة..أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا التفت الى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا أقلّد الا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا

أعرّج الى اخبار الآحاد التي اعتمدها الطوسي فهل هدم الاسلام الا هي.." بل أن ابن ادريس جعل ذلك باعثاً على وضعه الكتاب "وهذه المقدمة ايضاً جملة من بواعثي على وضع كتابي هذا.."[٦].

ولا شك، أن للظروف السياسية الجديدة تأثيراً واضحاً على نشاط ابن ادريس، الذي شهد انهيار السلطنة السلجوقية، واستقلال الخلافة العباسية سنة ٥٩٠هـ/١١٩٣م، والأجواء الجديدة المؤاتية والباعثة على استئناف النشاط الفقهي التجديدي، وخصوصاً في عهد الخليفة الناصر لدين الله العباسي (٥٧٥ ــ ٦٢٢هـ) الذي كتب على يده انقراض دولة آل سلجوق بالكلية، وكان يميل الى التشيع بل على حد ابن الطقطقي أنه :"كان يرى رأي الامامية"[٧].

وما يجوز قوله هنا، أن هذه الاجواء الايجابية شجّعت ميول التجديد لدى ابن ادريس، ونفخت روحاً جديدة في جسد الخط التجديدي، لبدء ثورته على المقلدة، ايذاناً باعادة فتح باب الاجتهاد الذي أقفل سريعاً بعد الطوسي، واعادة الاعتبار للعقل، الذي أقصي من موقعه وغيّب عن مسرح النشاط الفقهي الشيعي، ولذلك كان اندفاعة ابن دريس ونزعته التحررية لم تخل من تجاوزات وردود فعل سلبية على مرحلة الانحسار والجمود التي تلت عهد الطوسي، فقد اعتبرت ثورته خروجاً في أحد فصولها على النص بدعوى الآحادية (= أخبار الآحاد).

ولكن ما يعنينا هنا، ان حملة ابن ادريس على المقلّدة تمحورت حول الانتصار للعقل ، حيث منحه رجحاناً، ويمكن الجزم بأن ابن ادريس يعد أول من بلور لنا القضية الاصولية مستفيداً دون شك من جهود الفقهاء السابقين، حيث حصر مصادر التشريع في الفقه الشيعي[٨] في اربعة وقال مانصه: "..فإن الحق لا يعدو أربع طرق: أما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله صلى الله عليه وآله المتواترة المتفق عليها، أو الاجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة ، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل فيها.."[٩].

فثمة خروج عن النسقية التقليدية للفقه الشيعي بدأ في هذه الحقبة، سهّل الطريق الى التحرر من قيود الاطار الفقهي التقليدي، نلحظه لأول وهلة في تبدّل اللغة المستعملة في صياغة الفتاوى والاحكام ، وتالياً تبدل فحواها ومضامينها، تعكّس تبدّل الاحوال والزمان، كما تعكّس تأثيرات تمادي الزمان عن عصر النص في النشاط الفقهي، فنجد أن التقيّد بشرط وجود الامام في القضاء ونفاذ الاحكام ومايدخل حسب ماتنص مدونات الاتجاه الاصولي في حيز صلاحيات الامام الخاصة، بدأ يفقد أهميته لصالح المعطيات الواقعية التي تفرض نفسها على الفقيه، فنجد الى جانب محمد بن ادريس الحلي، الفقيه يحي بن سعيد الحلي (٦٠١ ــ ٦٩٠هـ)

ويذهب هذان الفقيهان الى تقرير أن ولاية القضاء ليست متوقفة على وجود الامام، بل هي منوطة بتحقق شروطها، وهي على رأي ابن ادريس: "العقل، والرأي ، والحزم، والتحصيل ، وسعة الحلم، والبصيرة بالوضع، والتواتر بالفتيا، والقيام بها، وظهور العدالة، والتدين بالحكم والقوة على القيام به، ووضعه مواضعه"(١٠) وعلى رأي يحي بن سعيد: "إذا كان الرجل عاقلاً، بصيراً، كاملاً ، كاتباً ، عالماً بالقضاء ، ديّناً ورعاً، فهو أهل لولاية القضاء"(١١).

بل ذهب ابن ادريس الى أبعد من ذلك بتوسيع حيز النيابة للفقيه عن الامام، بقوله "وأما ما يوجب الحدود ، فالصحيح من أقوال طائفتنا، وذوي التحصيل من فقهاء عصابتنا، لا يفرقون بين الحدود وبين غيرها من الاحكام الشرعيات، في أن للحاكم النايب من قبل الامام أن يحكم فيها بعلمه كما أن للامام ذلك، مثل ماسلف في الاحكام التي هي غير الحدود ، لأن جميع مادل هناك، هو الدليل هاهنا.."(١٢).

وقد انعكست ثورة ابن ادريس، زائداً حركة مدرسة حلب العقلية العرفانية، في هيئة ردود أفعال متباينة، استعلنت نفسها في إتجاهين:

الاول: أثري، نقلي (وليس بالضرورة ان يكون هذا الاتجاه اخبارياً محضاً) مثّله السيد علي بن طاوس (ت ٦٦٤هـ)، ظهر كرد فعل على الاتجاه التجديدي في الفقه، وامتنع عن الافتاء (وسيأتي شرح ذلك لاحقاً).

الثاني: اجتهادي ، عقلاني، تمثّله ثلة من كبار علماء مدرسة الحلة، وقد جاء هذا الاتجاه استجابة للظروف الجديدة التي أعقبت سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ، والمصاهرة الجديدة بين علم الكلام والفقه بعد وصول الخواجة نصير الدين الطوسي واجتماعه بفقهاء الحلة بأمر من هولاكو.

## ـ الاتجاه النقلي

نشأ هذا الاتجاه كما ألمحنا لذلك، كرد فعل على المنحى العقلاني المتنامي في أوساط علماء العراق وبخاصة علماء بغداد والحلة، رغم كونه ينتمي في تكوينه الفقهي والعلمي الى المدرسة الاصولية، فابن طاوس الممثل الابرز والاكبر في هذا الاتجاه هو سليل مدرسة اصولية، بل يضع من القطب الاصولي الشيخ الطوسي، في مرتبة الملهم والمحور الذي يجب التمسك به، كما يضع كتبه مصدراً أساسياً للعلم والمعرفة، فهو يوصي ابنه بمطالعة كتب أبي جعفر الطوسي "فإنه رحمه الله ما قصّر فيما هداه الله جلّ جلاله إليه ودلّه عليه" كما أوصى ابنه بالنظر في

كتب الاصول العقلية "فهيّأ الله جلّ جلاله كتباً في الاصول يكفيك أن تنظر فيها وتعرف ما تريد معرفته"(١٣).

ولكن بن طاوس الذي يرى ايغال أصحابه في العقلانية، يرتد سريعاً في اتجاه معاكس متبنياً نزعة سلفية تقليدية، تقف عند حدود النقل والاقتباس الجامد للنصوص، فمصنفاته التي تربو على الاربعين مصنفاً، تشي بميل مفرط نحو النقل، وفي أقصى خروجاته يصل الى النسج على منوال مصنفات أخرى أو الشرح عليها، وهو في الغالب يقصر دوره على السعي الى تصنيف وتجميع الروايات والنصوص المنقولة عن الرسول (ص) وأهل البيت (ع) وادراجها في سياقات موضوعية محددة، وربما وجد في المصنفات الآثرية النقلية لمن كان قبله ما يفتح الشهية على هذا النوع من التصنيف السهل والمبرىء للذمة، من قبيل الطبرسي في الاحتجاج ودلائل الامامة للطبري وكتاب الدعاء والزيارة للطرازي. ويبدو هذا الامر جليّاً بخاصة في كتبه في الفلك وعلم التنجيم مثل (كتاب مزيل اللبس ومكمل الانس) في النجوم وهو عنوان مقارب في مضمونه مع كتاب بن طاوس (مفرج الهموم في علم النجوم) والكتب الفلكية الاخرى، وكتب الادعية، ولعل كتب أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ) تشكل أحد الروافد الرئيسية لابن طاوس "وقد اعتمد ابن طاوس في كتابه (فلاح السائل) على رسالة الكراجكي الى ولده(١٤)، كما أن كتابه (النفيس الواضح من كتاب الجليس الصالح) هو مختارات من كتاب (الجليس والانيس) للكراجكي.

ويمكن بعد ذلك أن نجد تفسيراً واضحاً، لسبب ابتعاد ابن طاوس عن الفتيا رغم كونه فقيهاً، حيث يشرح ذلك بما نصه:

"إنما اقتصرت على تأليف كتاب (غياث سلطان الورى لسكان الثرى) من كتب الفقه في قضاء الصلوات عن الاموات وما صنّفت غير ذلك من الفقه وتقرير المسائل والجوابات لأني كنت قد رأيت مصلحتي ومعادي في دنياي وآخرتي في التفرغ عن الفتوى في الاحكام الشرعية لأجل ما وجدت من الاختلاف في الرواية بين فقهاء أصحابنا في التكاليف الفعلية وسمعت كلام الله جلّ جلاله يقول عن أعز موجود عليه من الخلائق عليه محمد (ص) "ولو تقول علينا بعض الاقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين" فلو صنّفت كتاباً في الفقه يعمل بعدي عليها كان ذلك نقضاً لتورعي عن الفتوى ودخولاً تحت خطر الآية المشار اليها.."(١٥).

ولعل من فرط تمسكه بالنقل كخيار نهائي، خالف ابن طاوس ابن ادريس في موقفه من أخبار الآحاد وقال ما نصه:"وقد ذكرنا في كتاب (غياث سلطان الورى لسكان الثرى) صحة العمل بأخبار الآحاد وأوضحنا العمل به في سائر البلاد وبين كافة العباد"[١٦].

وبإمكان المرء أن يقدّم بجانب ذلك أدلة أخرى تكشف عن حقيقة كون ابن طاوس ظل مسكوناً بالنص بصورة تامة، بما يلمح الى افتقاره الى القدرة على الابداع، فله مصنّفات تدل على أنه كان يعيش انفصاماً داخلياً لحساب السيناريوهات المرسومة نصيّاً (= الاحاديث النبوية وروايات أهل البيت) فهو يتنازل مستسلماً أمام النصوص والمغيبات، دون مجرد التحقق من صدقية هذه النصوص والمغيبات، بل قد نذهب للقول بأن الرجل يكاد يتحرك وفق املاءات غيبوية، وصولاً الى تقمّص شخصية مستجيبة للخارج، أي تجسيد النص عملياً، فله مؤلفات تشي بانغماسه التام في ميتافزيقيا خاصة مؤسسة على تظافر ثلاثة محاور:

أ ـ أخبار المغيبات الواردة عن النبي (ص) والائمة (ع)، وهي تتجاوز حدود التنبؤات، وإنما يتم التعامل معها على أساس وقوعها الحتمي، وهذا حقل يكاد يحتل مكاناً هاماً في المصادر الرئيسية للحديث لدى المسلمين كافة، ولكن لدى الشيعة ينضاف الى اخبار الرسول (ص) بالمغيبات أخبار أخرى وردت عن الامام علي (ع)،وأئمة أهل البيت (ع) والتي ورد فيها ــ بتفصيل أكثر ـ ذكر لأحداث سياسية هامة، ومنها حادثة سقوط بغداد واحتلال المغول وقد ذكر ذلك ايضاً ابن ابي الحديد المعتزلي بما نصه "واعلم أن هذا الغيب الذي أخبر (ع) عنه قد رأيناه نحن عياناً ووقع في زماننا وكان الناس ينتظرونه من أول الاسلام حتى ساقه القضاء والقدر الى عصرنا وهم التتار.."[١٧]، وقد عوّل رهط فقهاء الشيعة بما فيهم بن طاوس في هذه الفترة (= فترة سقوط بغداد على يد المغول) كثيراً على خطبة للامام علي (ع) حول الزوراء، لجهة تبني موقف سياسي ومذهبي محدد.

ب ـ التنجيم: ينطلق السيد بن طاوس في اللجوء الى التنجيم كأحد الأدوات الكاشفة عن الحقيقة العلمية على اساس أن معرفة علم النجوم "من العلوم المباحات وأن النجوم علامات ودلالات على الحادثات"[١٨].

ويمكن أن نجلو هذا الاعتقاد لدى بن طاوس وولعه بعلم النجوم والمغيبات والحسابات الفلكية، بما خصّ من حديث عن "الشفاء بماء المطر في نيسان" و"الدعاء في حزيران"[١٩]. وقد تلتقي هذه مع مصنفات أخرى لابن طاوس في السياق نفسه مثل (فلاح السائل ونجاح المسائل) والذي يتناول طقوس اليوم والليلة، وأدعية الاسابيع والصلوات المخصصة ومهمات الاسبوع

وطقوس ليلة الجمعة ويومها، باضافة كتاب (مهمات في صلاح المتعبد وتتمات لمصباح المتهجد) للغرض ذاته.

ويظهر بن طاوس من توصياته ونصائحه لولده أنه كان شديد التمسك بمبدأ "الانتظار" حتى ذهب الى حد أنه أخبر ولده الاكبر محمد والذي خصه بأحد أهم مصنفاته (كشف المحجة لثمرة المهجة) يخبره فيه أنه من خلال حسابات فلكية وعلم التنجيم توصل عام ٦٤٩هـ الى أن هذا أوان ظهور الامام المهدي، فيوصي إبنه الاكبر محمد بالاستعداد لظهوره:" واعلم يا ولدي محمد كمّل ا لله جلّ جلاله بلقائه سعادتك وشرّف ببقائه وحسن ارادته منزلتك وخاتمتك إنني لولا آية في كتاب ا لله المقدس (يمحو ا لله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) لكنت قد عرفتك ووثقتك إنني أدرك أيام ظهوره الكامل وأدخل تحت ظله الشامل فهذا أوان ظهور تلك الشموس وزوال الضر والبؤس انشاء ا لله فإن تمم ا لله جلّ جلاله لي ما أؤمله من هذه الآمال فقد كمل لي تحف الشرف والاقبال وإن أراد انتقالي فالأمر اليه جلّ جلاله وله جلّ جلاله في تدبير آمالي"(٢٠).

ج ـ الاستخارة: وتعني في مقصدها استعمال اداة خارجية لحسم التردد في اتخاذ القرار، كالاستفتاح بالقرآن الكريم بعد قراءة دعاء أو آيات قرآنية ثم يفتح القرآن الكريم بطريقة عشوائية، وينظر في الآية ان كانت تتضمن امراً ناهراً أو مشجّعاً أو وسطاً، وقد تستعمل الاستخارة عن طريق السبحة، من خلال عزل بعض السبحات ثم فصلها زوجياً، أو بطريقة الرقاع.

ومن نافلة القول: تمثل الاستخارة في أفكار جمع كثير من ابناء الطائفة الشيعية عقيدة راسخة، يؤمنون بفاعليتها على المستوى العملي بعد أن اطلّعوا على أُصولها النظرية من خلال الاحاديث والاخبار(٢١)، فهناك من أفرط في استعمال الاستخارة حتى راحت تتدخل في شؤونه الحياتية الشخصية وتصرفاته اليومية.

وبإمكاننا عبر قراءة سريعة في قصص الاستخارة في حياة بن طاوس، أن نكتشف مدى تأثيرها على شؤون حياته، فهو يضعها أحياناً في مرتبة أعلى من حيث الوصول الى الكشف عن حقائق الاحداث، من التنجيم بما نصه:"ورأيت الاستخارة أقوى في كشف بعض الاسرار، وأبلغ في الاشارة.."(٢٢). وستلعب الاستخارة دوراً كبيراً في توجيه الموقف السياسي لابن طاوس كما سيأتي.

## بن طاوس والخلافة العباسية:

انطلاقاً من الملاحظات السابقة، سنجد تطبيقاً عملياً وواضحاً لتلك الادوات الاجرائية (التلبّس الحرفي بالنص والنص الغيبي والعمل بوفقه، التنجيم، والاستخارة) على الموضوع

السياسي، والتي ستعيننا هذه الادوات أو بعضها على ادراك خفيّات وخلفيات السلوك السياسي لابن طاوس، في العلاقة مع الدولة (وهنا الدولة العباسية).

وكمقدمة للحديث عن علاقة ابن طاوس/الفقيه والخلافة العباسية/الدولة، هناك ضرورة للتذكير بالدور الكبير الذي لعبه الخليفة العباسي الناصر لدين الله (أحمد بن المستضيء) (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ/١١٨٠ ـ ١٢٢٥م) في إنبثاث أجواء إيجابية في الوسط الشيعي، بعد قضائه على نفوذ قادة الجيش ووضعه حداً للتسلط السلجوقي، واعتناقه التشيع، وهي اجواء اتصلت حتى أواخر الدولة العباسية (٦٥٦هـ).

فقد تولى بعده المستنصر بالله (المنصور بن الظاهر) (تولى ٦٢٣ ـ ٦٤٠هـ/١٢٢٦ ـ ١٢٤٢م)، والذي عرف بعدله وتقواه، حتى ذهب المؤرخ الشيعي ابن الطقطقي للقول:"ولو قيل أنه لم يكن في خلفاء بني العباس مثله لصدق القول"[٢٣] كما اتصف عهده بالهدوء والرخاء. وربما نلحظ خلال هذه الفترة التي تمتد حتى نهاية الخلافة العباسية في بغداد، أنها فترة فريدة بالنسبة للوضع الشيعي، فقد تسنم خلالها الشيعة مناصب سياسية رفيعة، منهم مؤيد الدين محمد بن أحمد العلقمي (ت ٦٥٦هـ)[٢٤] الذي تولى منصب الوزارة، أي رئيس الوزراء بحسب الرتب السياسية الحالية[٢٥]، كما حظي فيها الشيعة باحترام وتقدير الخليفة والديوان، بل نجد ثمة علاقة فريدة بين الخليفة والفقيه الشيعي، ظهرت في مبادرات عملية لجهة استقطاب الفقيه، تمثلت في المحاولات الجادة والمتكررة التي قام بها الخليفة المستنصر عبر وزرائه لدعوة السيد بن طاوس لقبول ادارة بعض الاجهزة الحساسة كالافتاء والوزارة وغيرها وبالطريقة التي يراها مناسبة، مع منحه صلاحيات مطلقة، ولكن باءت تلك المحاولات بالفشل، لنفيه مشروعية الدولة العباسية، التي لم تخرج عن كونها دولة غصبية، وإن مبادارتها نحو استيعاب الفقيه بداخلها، ليست سوى محاولة يائسة للبحث عن شرعية شكلية يمنحها إياها الفقيه كما سيظهر لاحقاً.

والواقع، يقدّم السيد علي بن طاوس نموذجاً فريداً ومناسباً يفتح من خلال تكوينه المذهبي والنفسي نوافذ هامة على علاقة الفقيه بالدولة، تسمح لنا فيما بعد باطلالات متكررة على موقف التيار العريض من الفقهاء إزاء الدولة.

وتنبع أهمية دراسة حالة بن طاوس، كونه خاض تجربة خاصة عمرها ١٥ سنة في بغداد ابان الخلافة العباسية، وكانت له نظرات محددة وحاسمة في العلاقة والعمل مع الدولة، تعيننا على فهم خلفية موقف طيف واسع من الفقهاء الذي خاضوا تجارب سلطانية مماثلة.

وحين الكلام عن تجربة بن طاوس، يحدثنا ابتداء عن علاقته بالخليفة المستنصر، الذي ربطته به وشائج حميمية يشيد بن طاوس نفسه بها في كتابه (سعد السعود) صنفه ٦٥١هـ (أي

بعد وفاة المستنصر بإحدى عشر عاما)ً، بما لقيه من ضروب الحفاوة التي لقيها ببغداد من قبل الخليفة "وكان من جملتها انعام الخليفة عليه بدار يسكن فيها، وتقع بالجانب الشرقي عند المأمونية في الدرب المعروف بدرب الجوبة"(٢٦).

ولكن سيظهر لنا أن انفصاماً وقطيعة بين العقيدة والممارسة تعكسهما الى حد ما عدة مصنفات لابن طاوس، فما يبديه من تقدير، وإشادة، ودعاء للخليفة المستنصر، لا يعدّل بحال من موقف بن طاوس الراسخ من الخلافة العباسية التي يرى فيها أصالة الغصبية واللامشروعية المطلقة، بل يرى نفسه مكلّفاً بمقاطعتها وتمني زوالها، وقد كتب يوماً الى بعض الوزراء في الدولة العباسية:"كيف بقي لي قدرة على مكاتبتك في حوائجي وحوائج الفقراء وأهل الضراء، وأنا مكلّف من الله جلّ جلاله ورسوله (ص) والائمة (عليهم السلام) أن أكره بقاءك..ومكلّف أن أريد عزلك عن مقامك قبل وصول كتابي وقدومه عليك"(٢٧).

وسنجد فعالية واحدة من الادوات الاجرائية التي كان يعوّل بن طاوس عليها في تقرير موقفه السياسي، وعلاقته بالسلطة، ورؤيته السياسية عموماً، وهي الاستخارة، التي تعكس في ذات الوقت والى حد كبير الارباك الذي كان يعيشه ابن طاوس في علاقته بالدولة، ، فقد ذكر ابن طاوس في كتابه (الاستخارات):"أن بعض أرباب المناصب طلبني، وكنت يومئذ في الجانب الغربي من بغداد، فاستخرت الله في ملاقاته، وبقيت هناك اثنين وعشرين يوماً، وأنا أستخير الله تعالى في ذلك كل يوم، ولا يخرج في شيء منها غير لا تفعل، إما ثلاثة متوالية أو في ضمن اربع رقاع، فظهر من بعد أن خيري كان في ذلك" وذكر ايضاً قصة اخرى:" ومما وجدت من عجائب الاستخارات: أنني أذكر أنني وصلت الحلة في بعض الاوقات التي كنت مقيماً بدار السلام (=بغداد)، فأشار بعض الاقوام بلقاء بعض أبناء الدنيا من ولاة البلاد الحلية فأقمت بالحلة لشغل كان لي شهراً فكنت كل يوم استصلحه (= الاعتقاد بصلاحه) للقائه أستخير الله جلّ جلاله أول النهار وآخره في لقائه في ذلك الوقت فتأتي الاستخارة (لا تفعل) فتكمّلت نحو خمسين استخارة في مدة إقامتي (لا تفعل)، فهل يبقى مع هذا عندي ريب لو كنت لا أعلم حال الاستخارة أن هذا صادر عن الله جلّ جلاله العالم بمصلحتي هذا مع ما ظهر بذلك من سعادتي؟ وهل يقبل العقل أن الانسان يستخير خمسين استخارة تطلع كلّها اتفاقاً (لا تفعل)(٢٨).

وبدا للسيد بن طاوس الاعتقاد بأن حسم العلاقة مع السلطة لا يدخل في باب الحيرة والتردد، بما يتطلب التوسل بالاستخارة، فانتهى عنها وكتب يوماً الى أحد الخلفاء:"إن الذي كان يحملني على لقاء الملوك في بداية الاعمال التعويل بالاستخارة، وقد رأيت الآن بما وهبني

ا لله جلّ جلاله من الانوار والاطلاع على الاسرار أن الاستخارة في مثل هذه الاسباب بعيدة عن الصواب ومخاطرة مع رب الارباب"(٢٩).

ويتعزز هذا النفور من السلطة لدى بن طاوس، بالنظرة السلبية التشاؤمية من السلطة بوصفها حقلاً ممقوتاً على الدوام، يستدعي الحذر الدائم من الوقوع فيه، والعمل بكل ما في الوسع من اجل الاجتناب عنه، وهذا ما عكسته بعض مصنفات بن طاوس، فقد ضمّن كتابه (المجتبى من الدعاء المجتبى) أدعية كثيرة و "أحراز" يتقي بها الداعي شرور السلطان ويدفع أضراره، منها قوله: "إذا فزعت من سلطان أو غيره فقل: حسبي ا لله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم" فإنك لا ترى في وجهه قتراً ولا ذلة(٣٠) ورصد عدة احراز اخرى للوقاية من شرور السلطان.

ولكي نفهم الرؤية التشاؤمية من السلطة كما يتبناها بن طاوس ويصوغها في كتاباته ويقدّمها للخلف من أسرته وأهل دعوته، لابد من استشفاف خلاصة رؤيته في السلطة كما ثبّتها في كتابه (الاصطفاء في تاريخ الملوك والخلفاء)، وكما يظهر من مقدمة الكتاب المشتملة على توصية مشددة لابنه، يحذّره فيها من اطلاع الكتاب على غير أهل بيته وعلى حد قوله :"يكون أي الكتاب لك ولأخيك ولا ينظره الا من تعلم أنه يحسن ظنه فيك وفي أبيك..فهو أمانة إنما رجوت بتأليفه أن تنتفع ذريتي بمعانيه.."(٣١).

ويقول عن فحوى الكتاب:"هيأ ا لله جلّ جلاله كتباً كثيرة عندي في تواريخ الخلفاء والملوك وغيرهم من الذين طلبوا سراب الدنيا الزايل وسوّدوا وجوه العقل والفضل بخسران العاجل والآجل ورحلوا من الدنيا بأحمال الذنوب وأثقال العيوب، وكانوا كأنهم في أحلام ومنام، وباعوا بتلك الأيام ما لا يبيعه ذووا الهمم العالية الباهرة من سعادة الدنيا والآخرة، فاحذرهم على دينك ومولاك فا لله ا لله أن تتقرب إليهم أو تقرب منهم مهما أمكنك ففي قربهم السم الناقع والهلاك، وإنما ذخرت لك تواريخهم با لله جلّ جلاله لتنظر أول أمورهم وآخرها وظواهرها وسرائرها وترى ما فعلوا بنفوسهم وما رضوا به من نحوسهم وضرهم وبؤسهم.."(٣٢).

وكما يظهر من الكلام السابق، أن الرسالة التي أراد بن طاوس ايصالها لابنه عبر الكتاب هي فك أي نوع من الروابط مع السلطة، والحط من قيمتها الدينية والدنيوية، وقد ذكر بن طاوس في مقام آخر أن العلاقة مع السلطة لا تزيد الانسان شرفاً ولا تمنحه امتيازاً خاصاً (واعلم يا ولدي محمد علّمك ا لله جلّ جلاله ما أنت محتاج الى تعليمه مما يزيدك من تعظيمه وتكريمه، أن الدخول مع الولاة لو كان شيئاً يزيد المسلم في شرف دنياه كنت قد عمّرت لك من الشرف

بالدخول معهم والقبول منهم نهايات المأمول ولكنه خلاف ما كان عليه سلفك وعار على من دخل فيه ونقص..).

وما دامت السلطة بهذه الخطورة والاوصاف، فليس من الصدفة في شيء أن يكون موقف بن طاوس من العمل في أي من مناشط الدولة المختلفة يتسم بالحدية والسلبية المتشددة، بل ورفض حتى مزاولة مهمته كفقيه طالما انضوت تحت راية السلطة العباسية، التي تحيل منها مهمة دنيوية، بما يشي بانفصال الشريعة عن السياسة، فاعتبر أن الفصل بين المتخاصمين من الاشتغال بالامور الدنيوية، وأنه منزع للنفس ولشيطان الهوى ، ويروى بن طاوس لابنه قصة عرض الخليفة العباسي عليه تولى منصب الافتاء بما نصه: "فأول شرك نصبه الشيطان ليفرق بيني وبين الله جلّ جلاله صاحب الرحمة والاحسان أنه طلبني الخليفة المستنصر جزاه الله عنا خير الجزاء للفتوى على عادة الخلفاء.." ورفض معللاً :" فلو أنني دخلت..ذلك اليوم معهم في هذه الفتوى الدنيوية ولعب أهل الدنيا وقواعدهم الردية كنت قد هلكت أبد الآبدين وكانوا قد أدخلوني فيما يفرّق بيني وبين رب العالمين".

ولم يفلح الخليفة في اقناع بن طاوس بالقبول بمنصب الافتاء، ويبدو أن الوشاة أفسدوا على الخليفة عرضه، وساعدوا بن طاوس في التخلص من حراجة الموقف مع الخليفة وحسب قول بن طاوس :"وجرت عقيب ذلك أهوال من السعايات فكفاني الله جلّ جلاله بفضله..".

وتواصلت عروض الخليفة كما يقرر ابن طاوس، فقد عاد الخليفة عبر وزيره مؤيد الدين القمي (ت ٦٢٩هـ)[٣٣] وغيره من كبار المسؤولين في البلاط العباسي ودعاه الى تولى نقابة جميع الطالبيين، وقد طالت المحاولات مع السيد بن طاوس عدة سنين، كان خلالها يتوسل بأعذار كثيرة، ولما وجد الخليفة تعثّر الوسطاء، طلب من صديق لابن طاوس[٣٤] لاقناعه بالامر، وكان صديقه متقناً لفن الجدال والمحاججة الكلامية، وينقل بن طاوس طرفاً من هذا النقاش بما نصه:"فقال إما أن تقول أن الرضي والمرتضى كانا ظالمين أو تعذرهما فتدخل في مثل ما دخلا فيه. فقلت: أولئك كان زمانهم زمان بني بويه والملوك شيعة وهم مشغولون بالخلفاء والخلفاء بهم مشغولون فتم للرضى والمرتضى ما أرادوا من رضاء الله جلّ جلاله".

ولم يكن يخفي بن طاوس أن هذا ليس سوى رأياً سياسياً محضاً، قاله تقية ليعيد الامور سريعاً الى نصابها بقوله :"واعلم ان هذا الجواب اقتضاه التقية وحسن الظن لهمتهما الموسوية والا فإنني ما أعرف عذراً صحيحاً لدخول المذكورين في تلك الامور الدنيوية" وفي ذلك صراحة واضحة باستنكار بن طاوس لانخراط الرضي والمرتضى في السلطة البويهية وتولي نقابة الطالبيين.

وواضح من مجريات الامور، أن الخليفة العباسي والرهط السياسي المحيط به كانوا مدركين للهواجس التي يعيشها بن طاوس في رؤيته حول السلطة، ولذلك جرت محاولات لطمأنته، حسبما ظهر في المداولات حول عرض المستنصر با لله عليه بتولي منصب الوزارة، حيث ضمن له الخليفة بحفظ مكانته، وكرر عليه العرض مراراً، ولكنه اعتذر عن قبول العرض تأسيساً على أن العمل في الوزارة لا يخضع لمبدأ شرعي، وينطوي على محاذير شرعية كثيرة حسب مقتضيات مصالح الدولة، والذي يؤول في نهاية المطاف الى الاصطدام معها، ويلمح بن طاوس بذلك الى الحد الفاصل والمتعارض بين الشرعي والسياسي، ويفسّره على هذا النحو بما نصه:"وإن أردت العمل في ذلك بكتاب ا لله جلّ جلاله وسنة رسوله (ص) فهذا أمر لا يحتمله من في دارك ولا مماليكك ولا خدمك ولا حشمك ولا ملك الاطراف..".

ثم يصل الى النقطة الحرجة في الامر كله، وفي نفس الوقت لبّ الوعي السياسي لدى بن طاوس، وهي تفسّر كل مواقفه السياسية بل ومواقف تيار عريض من الفقهاء المتأخرين عنه، عبر صياغة سيناريو لصراع داخل السلطة ناشيء عن انفراز منهجين في الحكم (الهي/شرعي في مقابل بشري/لا شرعي)، حيث ينطلق بن طاوس من فرضية وشاية بطانة الخليفة عليه :"ويقال لك اذا سلكت سبيل العدل والانصاف والزهد إن هذا علي بن طاوس علوي حسيني ما أراد بهذه الامور الا أن يعرّف اهل الدهور أن الخلافة لو كانت اليهم كانوا على هذه القاعدة من السيرة وأن في ذلك رداً على الخلفاء من سلفك وطعناً عليهم فيكون مراد همتك أن تقتلني في الحال ببعض أسباب الاعذار.."

وأياً كان الامر، فقد آلت تلك المحاولة ايضاً للفشل، وبعد أن بلغ اليأس بالخليفة العباسي اكتفى الاخير بمجرد الصداقة بابن طاوس، وكما يرويها الاخير بنفسه لابنه: "ثم عاد اغراؤهم بأبيك حتى طلبه ولد الوزير القمي والتمس أن أكون نديماً في البداية فعرفت أن ذلك يفضي الى هلاكي باشتغالي بالامور الدنيوية فاجتهدت بكل حيلة ذكرتها وهو يراجعني حتى قلت له في آخر كلمات حملتها أنني متى نادمتهم وما أكشف لك ولوالدك اسرارهم وأحكي لك اخبارهم اتهمتوني بأنني أسمع فيكم منهم ما تكرهون وتصيرون اعدائي ويؤدي الامر بيني وبينكم الى مقاطعة والى ما تعلمون..".

وينبيء النص السابق والنصوص التي قبله، أن ابن طاوس على دراية كافية بشؤون الرئاسة، وحبائل السياسة، والا لما وضع هذا السيناريو المحبوك باتقان فيما ستكون عليه نتائج تماهيه في السلطة وانخراطه في اعمالها، ولكن تكشف تلك النصوص ايضاً عن أن اللاشعور السياسي لدى بن طاوس يتغذى على الموروث الامامي والادبيات الشيعية والتي تلعب دوراً

خفياً وتاماً في توجيه التفكير السياسي بدرجة أولى الوجهة التي توصل الى القطيعة والطريق المسدود مع الدولة، ومع أي مسار يتعارض ومقصد الامامة الالهية.

ومهما كان الامر، لم تتمخض كل مبادرات الخليفة العباسي رغم العلاقة الوطيدة بينهما سوى عن اخفاقات متواصلة، لأن مقاطعة بن طاوس تستوعب كلية الدولة بكل حمولتها من مؤسسات، ومؤسسين، وفي هذا المقام فإن خصومة بن طاوس هي في المقام الاول مع مؤسسة السلطة والسلطان جزء منها، ومع مؤسسة الخلافة والخليفة جزء منها.

## ـ بن طاوس وسيط الخلافة لدى التتار

في سنة ٦٣٤هـ سارت جيوش التتار بعد سيطرتها على أغلب أقاليم فارس، ودخلت أربيل التي تعرضت مراراً لغزوات مباغتة من قبل سرايا التتار، وسيطروا على بعض نواحيها، ولكنهم في ذلك العام دخلوا المدينة فهرب الناس الى القلعة واعتصموا بها وحصرهم التتار، وطال الحصار حتى هلك الناس عطشاً، وتدخّل أمير أربيل باتكين الرومي لعقد صلح مع التتار بالنيابة عن المسلمين، فقبل التتار بالصلح ولكنهم غدروا به وحملوا على القلعة وزحفوا اليها زحفاً متتابعاً وعلقوا عليها بالمنجنيق فسيّر المستنصر با لله جيوشاً بقيادة شرف الدين اقبال الشرامي فساروا الى تكريت فلما عرف التتار بشخوصهم رحلوا عن أربيل الى تبريز[٣٥] ولكن استأنف التتار حملاتهم وسراياهم الكثيرة، فخاف الخليفة من فتك التتار بالمسلمين القاطنين في المناطق التي يقصر ذراع الجيش عن الوصول اليها، أو في المناطق التي تلين فيها خاصرة الدولة، فاختار الخليفة المستنصر با لله السيد بن طاوس موفداً الى سلطان التتار، لتسوية الازمة السياسية بين الدولتين بطريقة سلمية.

ولكن بن طاوس رفض الوفادة، ونلمس في اجابته حضور الثنائية الجدلية: الشريعة والسياسة، فقد خشي من نجاح مهمته لأن ذلك يجعل منه رسولاً دائماً للدولة العباسية (= العمل في دولة غصبية غير شرعية) فيما تشتمل خشيته من الفشل على مضمون سياسي/ اجتماعي، وهو خسارة المكانة الاجتماعية والسياسية أو حسب تعبيره "أدى الى كسر حرمتي".

وإنه لمما يثير الانتباه حقاً أن يبادر ابن طاوس بعد برهة من الزمن من رفضه عرض الخليفة بالوساطة، للتقدّم بمبادرة جديدة مخلصة[٣٦] يسند قيادتها الى نفسه، للاضطلاع بمهمة تسوية الازمة مع التتار، الذين تتابعت حملاتهم على العراق منذ خضوع اقليم خراسان لسلطانهم، ووصول سراياهم عام ٦٣٥هـ الى بغداد، فكتب ابن طاوس الى الامير جمال الدين قشمر (أو قشتمر) (ت ٦٣٧هـ)، قائد الجيش العباسي المكلّف بصد جيش التتار، كتب يطلب

منه استصدار إذن من الخليفة لابن طاوس بالوساطة لتسوية المشكلة سلمياً، واشترط منحه صلاحيات مطلقة كيما يبذل جهوده وصولاً الى تحقق الصلح بين الطرفين، ولكن الخليفة رفض الطلب، فعرض بن طاوس الاقتراح على صديق له مقرّب من البلاط العباسي بأن يستأذن له من الخليفة، في الخروج بمعية أخيه الرضا وأولاد محمد العجمي من اعيان بغداد، باضافة مترجم يتقن لغة التتار، للتفاوض معهم، وإقناعهم بجدوى الحل السلمي، ولكن خشي صديق ابن طاوس أن يفهم التتار أن هذه الوساطة إشارة الى استسلام الخلافة العباسية، ومع ذلك عرض الامر على الخليفة المستنصر، الذي لم يقنع بمبررات الوساطة لعدم وجود شخص مسؤول بين جيش التتار يملك سلطة القرار، رغم موافقته من حيث المبدأ عليها، وكما يفسّر الخليفة ذلك "لأن القوم الذين قد غاروا ماهم متقدم تقصدونه وتخاطبونه وهؤلاء سرايا متفرقة وغارات غير متفقة"(حول النصوص السابقة أنظر الملحق الثالث).

وبعد تعثّر مبادرة الوساطة، قرر السيد بن طاوس السفر الى مشهد بإقليم خراسان لزيارة الامام الرضا، فطلب إذناً من الخليفة وتجهّز، ولكن شائعات انتشرت مفادها: أنه أراد ايجاد مخرج معقول لمشروعه السياسي (=الوساطة لدى المغول) يخفيه وراء زيارته لقبر الامام الرضا بخراسان، فخشي من وشاية أحد من خصومه المقربين من الخليفة، أنه إنما ذهب لخراسان ليبايع ملك التتار وأن يمهّد السبيل له للمجيء الى هذه البلاد، فيكون ذلك الحجة التي يهرق بها دمه، وها نحن نشهد مرة أخرى تدخل (الاستخارة) لحسم الموقف، حيث جاءت النتيجة بـ (لا تفعل) فألغى سفره، وقرر النزوح عن العاصمة السياسية في أواخر عهد المستنصر (ت ٦٤٠هـ)، والعودة الى مسقط رأسه الحلة وأقام فيها حتى عام ٦٤٣هـ، وبقي قرابة العقد من الزمن متنقلاً بين النجف وكربلاء، وولد له ابنه علي "وقد شارك أباه في الاسم واللقب"[٣٧]، ثم عاد الى بغداد عام ٦٥٢هـ أي في عهد المستعصم با لله (آخر الخلفاء العباسيين)، وبقي فيها الى حين احتلال المغول بغداد.

## ـ أحوال الدولة العباسية في عهد المستعصم وغزو التتار

في العاشر من جمادى الثانية سنة ٦٤٠هـ (٥ ديسمبر ١٢٤٢م) توفي الخليفة المستنصر، واضعاً رحيله نهاية للهدوء والاسترخاء الذي شهده المسلمون في عهده، ليبدأ عهد جديد في خلافة ابنه أحمد عبد ا لله الملقب بالمستعصم با لله، و لم يكن يملك خصال والده، فقد وصف بأنه كان "مستضعف الرأي، ضعيف البطش، قليل الخبرة بأمور المملكة، مطموعاً فيه غير مهيب في النفوس، ولا مطلّع على حقائق الامور..وكان زمانه ينقضي أكثره بسماع الاغاني والتفرج

على المساخرة.."، وزاد الطين بلة، خضوعه لتأثير بطانة السوء التي تحلقته "فكان أصحابه مستولين عليه وكلّهم جهّال من اراذل العوام، الا وزيره مؤيد الدين محمد بن العلقمي، فإنه كان من أعيان الناس، وعقلاء الرجال، وكان مكفوف اليد مردود القول، يترقب العزل والقبض صباح مساء"[٣٨].

وقد اختلت في عهد المستعصم الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة العباسية ، وكان عهده "سجلاً متواصلاً من الفوضى والاضطراب في الداخل والمصائب والويلات في الخارج..فقد نشبت في أيامه الخلافات بين الحنفية والحنابلة وبين السنة والشيعة..وعندما نشبت الفتنة بين السنة والشيعة أمر ابنه أبا بكر وسكرتيره بهدم الكرخ واضطهاد أهل الشيعة"[٣٩].

وبديهي أن تترك الاختلالات الداخلية تأثيراتها على مظهر الدولة الخارجي، فالضعف الذي أصاب الخلافة العباسية في عهد المستعصم، وقع في ظل تهديدات خارجية خطيرة للغاية، ففي أواخر أيامه قويت الاراجيف بوصول عسكر التتار بقيادة هولاكو، الا أن مثل هذا التهديد لم يحمله الخليفة العباسي على محمل الجد، بل على العكس من ذلك تماماً "فلم يحرّك ذلك منه عزماً ولا نبّه منه همة ولا أحدث عنده همّاً، وكان كلما سُمِع عن السلطان هولاكو من الاحتياط والاستعداد شيء، ظهر من الخليفة نقيضه من التفريط والاهمال.."[٤٠]، ومما زاد الامر غرابة وحراجة أن الخليفة وهو يرى سرايا التتار تتواصل على ثغور الدولة، أصدر أمراً بتسريح جنوده للاشتغال في التجارة والزراعة[٤١]، فيما ظل وزيره مؤيد الدين العلقمي يبالغ في إثارة إنتباه الخليفة لخطورة الموقف، ويناشده بالاستعداد واعلان التعبئة العامة في البلاد فيما لعب بعض المستشارين دوراً خطيراً للتقليل من شأن تهديدات التتار وتثبيط الخليفة عن القيام بمهام الردع والدفاع عن حريم البلاد الاسلامية، لجهة النيل من وزيره العلقمي واتهامه بالتآمر بأنه "إنما يعظم هذا لينفق سوقه ولتبرز اليه الاموال ليجند بها العساكر فيقتطع منها لنفسه.."[٤٢].

ومهما يكن، فإن الخليفة لم يتبين حجم الخطر بعد، ولم تكن المناورات العسكرية التترية على حدود بلاد المسلمين ولا المناوشات والسرايا المتصلة على اقاليم الدولة العباسية الشرقية والشمالية كافية لاستنهاض عزيمة الخليفة وشحذ همته، بل بلغ الحال أن رسائل التهديد التي تكاثرت على الخليفة المستعصم، والتي تتفق على أن هولاكو زاحف الى بغداد، وآخرها وصول وفد هولاكو من تبريز برسالة الى المستعصم يقول فيها:"عندما خرجنا على "الردبار" أرسلنا إليك الرسل وطلبنا مؤازرتك فوعدتنا بها ولكنك لم ترسل رجلاً واحداً. والآن نطلب إليك أن تبدّل خطتك، وتعدل عن عنادك الذي لن يجلب عليك سوى خسارة امبراطوريتك وخزائنك".

ولكن الخليفة الواقع تحت ضغط وتأثير بطانته سيئة الصيت، وخصوصاً قائد الجيش مجاهد الدين الدوادار الصغير الشركسي، الذي كان مبلغ همته التخفيف من حجم التهديدات التترية، واستبعاد خطر الاجتياح المغولي ..أقول لكن الخليفة رغم افتقاره لقدرة الرد الوقائي للاسباب سالفة الذكر، وعوضاً عن أن ينحني امام العاصفة، أظهر العناد والمكابرة والغطرسة الوهمية، فبعث جواباً استفزازياً مع وفد هولاكو، هذا الوفد الذي تعرض للاهانة خلال مغادرته الدولة العباسية من قبل بعض الرعاع، مما أحدث ثورة غضب بداخل هولاكو، الذي لم يطفأها الا بالزحف نحو بغداد عاصمة الدولة العباسية، وتطويقها، فيما عجزت عساكر العباسيين المتهافتة عن المقاومة والصمود في وجه الغزاة، وراح التتار يقصفون بغداد بالمنجنيق ويمطرونها بالحجارة والشهب النارية، ثم ثلّوا سور بغداد بعد حصار دام أربعين يوماً أبدى الخليفة بعدها رغبته في التفاوض، ولكن مناشدات الخليفة لهولاكو بتسوية الازمة سلمياً ذهبت أدراج الرياح، بل جاءت في الوقت الضائع، وكان الرد انتقامياً، فقد طلب هولاكو حضور كبار ضباط المستعصم، وأعمل السيف في أرقابهم الواحد تلو الآخر، وإنثال على أتباعهم وخدّامهم وأصبح المستعصم في موقف بائس، فخرج هو وأخوه وولداه وحاشية مؤلفة من ثلاثة آلاف شخص بين قاضي وشيخ وامام وعين، ولم يسمح هولاكو بمقابلته سوى للخليفة وأخيه وولديه وثلاثة من رجال حاشيته، فيما كان هولاكو يبيّت جريمة انتقامية، وطلب من الخليفة أن يأمر سكان بغداد بنزع السلاح والتجمع خارج المدينة بدعوى اجراء احصاء عام لهم، وما إن بدأ رجال الدولة باعلان أمر الخليفة حتى هجم جيش التتار عليهم وقتلوهم،وتعرضت بغداد للنهب والاستباحة لعساكر هولاكو.

والنتيجة، أن عملية محو شاملة جرت لبغداد، محو للانسان وآثاره، ولتراثه، ولكرامته، ولمجهوده "وهكذا فقدت الانسانية تلك الكنوز التي تجمعت خلال خمسة قرون، وفنيت زهرة الامة فناءً تاماً"(٤٣)، ولم يكن يمضي شهر يناير ١٢٥٨م/ ٦٥٦ هـ حتى انهارات الخلافة العباسية بعد أن قتل التتار الخليفة العباسي المستعصم وعدداً كبيراً من أفراد عائلته، فيما راح نحو ٨٠٠ ألف نسمة ضحية الهجمات البربرية للتتار على بغداد وحدها.

ونستأنف هنا الكلام عن بن طاوس الذي كان عقب عودته لبغداد عام ٦٥٢هـ شاهد عيان على حادث الاجتياح التتري، يقول أنه في:" يوم ثامن عشر محرم وكان يوم الاثنين سنة ست وخمسين وستمائة فتح ملك الارض زيدت رحمته ومعدلته ببغداد وكنت مقيماً بها في داري بالمقيّديّة وظهر في ذلك تصديق الاخبار النبوية ومعجزات باهرة للنبوة المحمدية وبتنا ليلة هائلة من المخاوف الدنيوية فسلّمنا ا لله جلّ جلاله من تلك الاهوال"(٤٤)، وذكر مؤلف (عمدة

الطالب): أن شرف الدين محمد بن موسى بن جعفر بن طاوس (ابن عم السيد علي بن طاوس) قتل في بغداد في غلبة التتار سنة ٦٥٦".

والجدير بالقول، أن انتكاسة الخلافة العباسية، وانهيارها بهذه الصورة المأساوية على يد التتار قد أحدث انكسارات متواصلة في تاريخ الامة الاسلامية، وأشاعت أجواء اليأس والقنوط في كل أرجاء البلاد الاسلامية، وبعد سقوط وتدمير واستباحة بغداد ــ قلب الخلافة وعاصمة الدولة، وقتل الخليفة رأس الدولة وحامي حماها، لم تعد الاقاليم الأخرى محصّنة، ولم يشعر سكانها بالامن والسلامة، مما حمل الكثير منهم على اللجوء للفرار من القتل والسلب والنهب. وهذا ما فعله سكان الحلة الذين بلغهم خبر جرائم التتار في بغداد، واستعدادهم لمواصلة الزحف على المناطق الاخرى، وينقل المؤرخ البغدادي الحنبلي ابن الفوطي (١٢٤٤ ــ ١٣٢٣م) ماجريات هذا الحدث، بعد تسلّط المغول على بغداد وقتلهم سلطانها ونهب أموالها ثم يقول :"وأما أهل الحلة فإنهم انتزحوا الى البطائح بأولادهم وما قدروا عليه من أموالهم ".

ونتوقف هنا عند عدة روايات حول المصالحة التي تمت بين فقهاء الحلة وهولاكو، والتي على اختلاف مناسباتها وتفاصيلها الا أنها تتفق على هدف واحد هو: حقن دماء اهل الحلة.

ــ الرواية الاولى: ينقل ابن الفوطي بعد ايراده خبر نزوح اهل الحلة الى البطائح أنه "وحضر أكابرهم من العلويين والفقهاء مع مجد الدين ابن طاوس العلوي الى حضرة السلطان وسألوه حقن دمائهم فأجاب سؤالهم وعين لهم شحنة فغادروا الى بلادهم وأرسلوا الى من في البطائح من الناس يعرفونهم ذلك فحضروا بأهلهم وأموالهم وجمعوا مالاً عظيماً وحملوه الى السلطان فتصدّق عليهم بنفوسهم"(٤٥).

وهناك تتمة للرواية، أو مزيد من التفاصيل: أن السيد بن طاوس وجماعة من العلماء وابن اخيه مجد الدين محمد أخذوا الآمان من هولاكو لأهل الحلة والكوفة والنجف وكربلاء من القتل حيث توجهوا الى بغداد سنة ٦٥٦هـ وأهدى السيد مجد الدين مؤلفه كتاب (البشارة) الى هولاكو فأعطاهم الأمان ورد الى مجد الدين محمد النقابة بالفرات ولم تطل ايامه في النقابة وتوفي في نفس السنة(٤٦).

ــ الرواية الثانية: روى ابن الطقطقي :" أنه لما تم احتلال بغداد أمر هولاكو أن يستفتى العلماء: أيما أفضل. السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر؟ ثم جمع العلماء، وكان رضي الدين علي بن طاوس حاضراً المجلس، وكان مقدماً محترماً فلما رأى احجامهم تناول الفتيا ووضع خطه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده(٤٧).

وينقل بن طاوس ما يصلح تعضيداً لهذه الرواية بما نصه:"ولم نزل في حمى السلامة الآلهيه وتصديق ما عرفناه من الوعود النبوية الى ان استدعاني ملك الارض الى دركاته المعظمة جزاه ا لله بالمجازات المكرّمة في صفر وولاّني على العلويين والعلماء والزهاد وصحبت معي نحو ألف نفس ومعنا من جانبه من حمانا الى أن وصلت الحلة ظاهرين بالآمال " وكانت نتيجة اللقاء ما أشار اليه بن طاوس بقوله :"ظفرت فيه بالأمان والاحسان وحقنت فيه دماؤنا، وحفظت فيه حرمنا وأطفالنا ونساؤنا، وسلم على ايدينا خلق كثير من الاصدقاء والاسرة والاخوان ودخلوا بطريقنا في الامان (٤٨).

ـ الرواية الثالثة: ينقل العلامة الحسن بن يوسف المطهر الحلي في كتابه (كشف اليقين) عن أبيه:

"لما وصل السلطان هولاكو الى بغداد قبل أن يفتحها، هرب اكثر أهل الحلة الى البطائح الا القليل، فكان من جملة القليل والدي والسيد الدّين (محمد) ابن طاوس والفقيه ابن أبي العزّ، فأجمع رأيهم على مكاتبة السلطان بأنهم مطيعون داخلون تحت الأيليّة وانفذوا به شخصاً أعجمياً، فأنفذ السلطان فرماناً إليهم مع شخصين أحدهما يقال له "نكله" والآخر يقال له "علاء الدين" وقال لهم إن كانت قلوبكم كما وردت به كتبكم تحضرون الينا فجاء الأميران فخافوا لعدم معرفتهم بما ينتهي الحال اليه" .

ويمضي الحلي: "فقال والدي ره إن جئت وحدى كفى فقال: نعم فأصعد معهما فلمّا حضر بين يديه (= هولاكو) وكان ذلك قبل فتح بغداد وقبل قتل الخليفة، قال له: كيف قدمتم على مكاتبتي والحضور عندي قبل أن تعلموا بما ينتهي اليه أمري وأمر صاحبكم وكيف تأمنون أن يصالحني ورحلت عنه. فقال والدى: أقدمنا على ذلك لأنا روينا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال في خطبة:

"الزوراء وما أدراك ما الزوراء، أرض ذات أثلٍ، يشيّد فيها البنيان، وتكثر فيها السّكان، ويكون فيها مخادم وخزّان، يتخذها ولد العباس موطناً، ولزخرفهم مسكناً، تكون لهم دار لهو ولعب، ويكون بها الجور الجائر، والخوف المخيف، والائمة الفجرة، والامراء الفسقة، والوزراء الخونة، تخدمهم أبناء فارس والروم، لا يأتمرون بمعروف اذا عرفوه، ولا يتناهون عن منكر إذا أنكروه، تكفى الرجال منهم بالرجال، والنساء بالنساء، فعند ذلك الغم العميم، والبكاء الطويل، والويل والعويل لأهل الزوراء من سطوات الترك، وهم قوم صغار الحدُق، وجوههم كالمجان المطوّقة، لباسهم الحديد، جرد مرد، يقدمهم ملك يأتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت،

قويّ الصّولة، عالي الهمّة، لا يمر بمدينة الا فتحها، ولا ترفع عليه راية الا نكّسها، الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر".

ثم يقول سديد الدين والد العلامة الحلي:"فلما وصف لنا ذلك ووجدنا الصفات فيكم، رجوناك فقصدناك" ويعلّق العلامة الحلي:" فطيّب قلوبهم وكتب لهم فرماناً باسم والدي ره يطيب فيه قلوب أهل الحلة وأعمالها(٤٩).

والواقع، أن ثمة رواية أخرى تسند هذه الرواية، وتعد مقدمة لها، نقلها العلامة الحلي في إحدى اجازاته عن الخواجه نصير الدين الطوسي :"كان الشيخ الاعظم خواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي قدس ا لله روحه وزيراً للسلطان هولاكو فأنفذه الى العراق فحضر الى الحلة فاجتمع عنده فقهاؤها، فأشار الى الفقيه نجم الدين ابي القاسم جعفر بن سعيد وقال: من أعلم هؤلاء الجماعة فقال كلهم فاضلون علماء إن كان واحد منهم مبرزاً في فن، كان الآخر مبرزاً في فن آخر، فقال من أعلمهم بالأصولين فأشار الى والدي سديد الدين يوسف بن المطهر والى الفقيه مفيد الدين محمد بن جهيم، فقال هذان أعلم الجماعة بعلم الكلام وأصول الفقه"(٥٠).

ومن الواضح من سياق الحوادث التاريخية أن الخواجه نصير الدين الطوسي لم يأت للعراق قبل غزو هولاكو لها، وهناك قصة واحدة حول عزم الطوسي على السفر والاقامة بالعراق ينفرد في نقلها محمد باقر الخوانساري في (روضات الجنات): أن الطوسي حاول الخروج من بين الاسماعيليين بعد أن تكدّر ما بينه وبينهم، وبعد أن التجأ اليهم بدافع طلب النجاة من دمار التتار، وقد نظم قصيدة يمدح فيها المستعصم العباسي، وأرسلها بواسطة الوزير العلقمي، محاولاً فيها مساعدته لدخوله بغداد، ولكن العلقمي رأى في ذلك ما ينافي مصلحته الخاصة، وخاف من تأثيره على الخليفة لفضله وعلمه فتسقط منزلته عنده، فأرسل سراً الى زعيم الاسماعيليين يخبره بخبره، ويحرّضه على الاحتفاظ به وهكذا كان فإنه لم يمض وقت الا والطوسي في قلعة (ألموت) شبه سجين حتى سقوطها على يد التتار(٥١).

ومع التحفظ على دور الوزير العلقمي(٥٢)، فليس هناك سوى احتمالان: الاول حضور الخواجه نصير الدين الطوسي مع الوفد الذي زار بغداد لايصال رسالة هولاكو الى الخليفة المستعصم، (وجرى ما جرى على الوفد). ولعل ما يفهم من مقدمة رواية العلامة الحلي "..وكان الشيخ ..وزيراً للسلطان هولاكو فأنفذه الى العراق فحضر الى الحلة.." أن الحادثة وقعت قبل وصول هولاكو الى بغداد، ويمكن حصر وقوع هذه الحادثة بين ذي القعدة سنة ٦٥٤ /١٢٥٦م (وهو نفس تاريخ سقوط قلعة ألموت الاسماعيلية، وهي نفس الفترة التي ارتبط فيها الخواجه بهولاكو واعلن على اثر ذلك أنه شيعي إثنا عشر)(٥٣)، وذي القعدة /ذي الحجة

٦٥٥هـ حيث أن احتلال بغداد من قبل التتار تم في ١٨ محرم ٦٥٦هـ على حد رواية بن طاوس الذي كان في بغداد ليلة الاحتلال[٥٤]، مع التذكير بأن بغداد لم تتعرض لغزو جيوش التتار منذ عام ٦٤٣هـ وحتى ٦٥٥هـ، بالرغم من أن الاوامر العليا التي اصدرها امبراطور المغول مانغوخان بالزحف على البلاد الغربية والتي تشمل العراق وسوريا ومصر، تعود الى سنة ٦٥١هـ/ ١٢٥٣م[٥٥].

ـ الاحتمال الآخر: أن الخواجة زار الحلة خلال فترة الحصار المضروب حول بغداد، ويمكن هنا اعتماد رواية ابن الغوطي في (الحوادث الجامعة) ص ١٥٧ بما نصه: " عندما حاصر هولاكو بغداد، خرج الوزير مؤيد الدين العلقمي في جماعة حاشيته واتباعه الى السلطان هولاكو، وكانوا ينهون الناس عن الرمي بالنشاب ويقولون: سوف يقع الصلح ان شاء الله فلا تحاربوا. وعاد الوزير الى بغداد بعد اتمام مهمته لهولاكو خارج السور والتي استمرت ـ أي مهمته ـ ثلاثة أيام (من ١٤ ـ ١٧ محرم) وقال للخليفة: قد تقدم السلطان ان تخرج اليه.. فخرج هو والوزير يوم ١٨ محرم ومعه جمع كثير فلما صاروا خارج السور منعوا اصحابه من الوصول معه وافرزوا له خيمة وأُسكن بها، ثم خرج الوزير في الاول من صفر وخرج الخليفة الاكبر ابو العباس احمد يوم ثاني صفر. ثم دخل الخليفة بغداد في الرابع من صفر ومعه جماعة من امراء المغول وخواجه نصير الدين. وتفيد الرواية باحتمال انعقاد لقاء جمع بين الخواجه وفقهاء الشيعة في الحلة خلال هذه المهمة. وليس هناك ما هو غامض في الامر، فهو عالم شيعي اثني عشري، يسعى لتجنيب أهل دعوته بطش وفتك التتار، وبناء على هذا الاحتمال، وعلى معرفة سابقة بالاستراتيجية العسكرية للتتار، ونوايا هولاكو بتجريد حملات متواصلة على العراق وصولاً الى تقويض الخلافة العباسية، تكون زيارة الخواجه الطوسي للحلة ضمن هذه الرؤية، والتي أثمرت في اعداد فقهاء الحلة رسالة مناشدة وطلب الآمان، وهناك اشارة لطيفة في رواية العلامة الحلي الاولى حين قال:"فأجمع فقهاء الحلة رأيهم على مكاتبة السلطان بأنهم مطيعون داخلون تحت الأيليّه وانفذوا به شخصاً أعجمياً"، فمن هو ياترى الشخص الاعجمي: هل هو ممن يعرف لسان التتر، أو الفرس؟، أو هو ثقة الطرفين (=الفقهاء وهولاكو)؟، أو رسول أهل الحلة الى التتار؟ أو ساعي بريد؟.

وأياً كان الجواب، فإن المنطق العادي يحكم بأن المهمات الكبيرة يقوم بها أشخاص كبار، ومهمة خطيرة يراد منها بناء جسور الثقة مع خصم غير عادي وفي نفس الوقت اقناعه بصدقية ما في رسالة فقهاء الحلة، وخصوصاً دعوى الطاعة والانضواء تحت ولايته، لا يضطلع بالقيام بها على أكمل وجه انسان عادي، فلابد من شخص حائز على ثقة الطرفين، ويعرف

كيف يرتق الفتق في الكلام، ويضيق شقة الخلاف، وباختصار شديد: رجل دبلوماسي، يتقن فن الوساطة.

وبعد الاستعراض الذي قمنـا بـه للروايات السابقة، يا ترى ما الـذي تقدمه لنا من مرتكزات للعقل السياسي الشيعي، وما يهمنا هنا ليس الخوض في عناوين الروايات، فليس في هذه العناوين نقاط تستحق الوقوف، فكل ما سبق يندرج في سياق المناورات السياسية المفتوحة على رؤى ومواقف متنوعة يتيحها الدفاع المشروع عن النفس والمال والعرض كما قرّرها الشرع الاسلامي، ولكن بالطبع فإن هـذه الرؤى والمواقف التأويلية تقصر حين الكلام عن الموقف الفقهي من الدولة، والتي لا تحتمل امكاناً تفسيرياً آخر للموقف الفقهي، حيث ليس هناك تباين تفسيري حول النصوص الواردة في الدولة الوضعية غير الالهية (= غير المعصومة + غير المنصوصة).

إن أبرز ما سيواجهنا من نتائج المراسلات واللقاءات بين فقهاء الشيعة وسلطان التتار، الموقف الشرعي النظري والعملي من الدولة المغولية، وتالياً الموقف من الدولة في عصر الغيبة، و الأسئلة المكبوتة التي تثار بصورة متصلة كلما جدّت مستجدات، وأخضعت العقيدة للاختبار، ولعل أول اختبار واجه السيد بن طاوس بعد تفضيله الكافر العادل على المسلم الجائر، الموقف من الخلافة العباسية والسلطان المغولي.

وسنواجه صعوبة كبيرة حين البحث في المصادر الحديثية الرئيسية عند الشيعة عن اجابات حاسمة ومقنعة حول اشكالية التماهي في السلطة في زمن التتار، بل وجدنا كما مر صورة سوداوية مقيتة في وعي السيد بن طاوس للسلطة، فكيف تبدّلت تلك الصورة في زمن التتار؟

وسنضطر ايضاً للاجابة على هذه الاشكالية عبر التفتيش في تلك الادوات الخاصة في تفكير السيد بن طاوس ، يعني اعادة احضار (علم النجوم، المغيبات)، فهنا تصبح النظرة مختلفة تماماً، وعبر هذه الآليات ينحل بن طاوس المغول مشروعية دينية، كما يفرض تراث المغيبات عليه الخضوع للدولة المغولية، رغم كونها وفق العقيدة الشيعية الرئيسية تندرج ضمن الخط الغصبي، فهي دولة تنشأ في ظل غيبة الامام المهدي.

## ولاية بن طاوس في حكومة التتار

غني عن القول، أن لآل طاوس مكانة دينية وامتيازاً اجتماعياً خاصاً كونهم يتحدرون من السلالة الهاشمية، وينالون من شرف الانتساب للبيت النبوي والخط العلوي، الى جانب الثقل

العلمي والاجتماعي الذي تحظى به عائلة آل طاوس، حيث تولى افرادها شؤون النقابة (=نقابة الطالبيين) والزعامة الروحية في أواخر الدولة العباسية ثم الدولة الايلخانية المغولية[٥٦].

فأبو عبد الله محمد الطاوس، مؤسس عائلة آل طاوس كان نقيب (سورا) وهي موضع بالعراق ويقال هو الى جنب بغداد بل قيل أنه بغداد نفسه، وأبو اسحاق وأبناؤه هم من سادة بغداد والحلة ونقباء معظمون، واسحق هو من أوائل من ولي النقابة بسورا[٥٧].

وبعد القضاء على الخلافة العباسية في بغداد، أبقى المغول نقابة العلويين في عائلة آل طاوس، فقد رد هولاكو على مجد الدين محمد إبن أخ السد علي بن طاوس النقابة بالفرات ولكنه توفي بعد فترة قصيرة من ولايته.

وعرضت الدولة المغولية على السيد علي بن طاوس عام ٦٦١هـ ولاية النقابة وكان حينذاك بالحلة فجاء الى بغداد "باقتضاء المصالح في دولة المغول وولي نقابة الطالبيين في ثلاث سنين وأحد عشر شهراً من قبل (هولاكو) مع امتناعه الشديد عن ولاية النقابة زمان المستنصر الذي توفي في ٦٤٠هـ "، وقال ابن الفوطي في (الحوادث الجامعة):"أنه ولي نقابة الطالبيين بالعراق في (٦٦١هـ) ثم بقيت ولاية النقابة في خلفه، فقد تولى ابنه الاكبر صفي الدين محمد الملقب بالمصطفى (كما ورد ذلك في كتاب عمدة الطالب) المتوفي سنة ٦٨٠هـ وهو الذي خصّه والده ابن طاوس بالنصائح والتحذيرات من مخالطة الحكام أو قبول ولايتهم، ثم وليها بعد موته أخوه الاصغر النقيب رضي الدين علي مؤلف (زوائد الفرائد)..ثم تولى ابناؤه من بعده[٥٨].

ولعلنا نجد ضمن ملاحظاتنا للتحول الفجائي في موقف بن طاوس، موقفاً متميزاً له يحوي استبطاناً من نوع ما إزاء الدولة المغولية والخلافة العباسية، هذا الموقف الجدير بالالتفات يشدنا الى استنطاق العقل الغيبي لدى بن طاوس، وما يودع من تصورات ذاتية لحركة الاحداث ومجرى الامور في تعبير عن رؤية قدرية صارمة للتاريخ وكأنه يقضي وفق املاءات دينية قطعية وسيعطينا النص التالي ما يكفي لتحليل هذا العقل المستقيل، يقول بن طاوس:

"عزمت على افطار يوم ثالث عشر – ربيع الاول – وذلك في سنة اثنتين وستين وستمائة وقد أمرت بتهيئة الغذا فوجدت حديثاً في كتاب الملاحم للبطائني عن الصادق عليه السلام يتضمن وجود الرجل من أهل بيت النبوة بعد زوال ملك بني العباس يحتمل ان يكون الاشارة الينا والانعام علينا وهذا ما ذكره بلفظه من نسخة عتيقة بخزانة مشهد الكاظم عليه السلام وهذا ما رويناه ورأينا عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال: الله أجل وأكرم وأعظم من أن يترك الارض بلا امام عادل قال قلت له: جعلت فداك فأخبرني – خبراً – أستريح اليه

قال: يا أبا محمد ليس يرى أمة محمد صلى الله عليه وآله فرجاً أبداً ما دام لولد بني فلان ــ أي بني العباس ــ ملك حتى ينقرض ملكهم فإذا انقرض ملكهم أتاح الله لامة محمد رجلاً منّا أهل البيت يشير بالتقى ويعمل بالهدى ولا يأخذ في حكمه الرشى والله إني لأعرفه باسمه واسم أبيه ثم يأتينا الغليظ القصرة ذو الخال والشامتين القائم العادل الحافظ لما استودع يملأها قسطاً وعدلاً كما ملأها الفجار جوراً وظلماً ثم ذكرنا الحديث.

أقول ــ والكلام لابن طاوس ــ ومن حيث انقرض ملك بني العباس لم أجد ولا أسمع برجل من أهل البيت يشير بالتقى ويعمل بالهدى ولا يأخذ في حكمه الرشى كما تفضل الله علينا باطناً وظاهراً وغلب ظنّي وعرفت أن ذلك إشارة وإنعام فقلت ما معناه: يا الله إن كان هذا الرجل المشار اليه أنا فلا تمنعني من صوم هذا يوم ثالث عشر ربيع الاول على عادتك ورحمتك في المنع مما تريد منعي منه واطلاقي فيما تريد تمكيني منه فوجدت إذناً وأمراً بصوم هذا اليوم وقد تضاحى نهاره فصمته وقلت في معناه: يا الله ان كنت انا المشار اليه فلا تمنعني من صلوة الشكر وأدعيتها فقمت فلم أمنع بل وجدت لشيء مأمور فصلّيتها ودعوت بأدعيتها وقد رجوت أن يكون الله تعالى رحمته قد شرّفني بذكري في الكتب السالفة على لسان الصادق عليه السلام فإنّ منّا قبل الولاية على العلويين كنا في تلك الصفات مجتهدين وبعد الولاية على العلويين زدنا في الاجتهاد في هذه الصفات والسيرة فيهم بالتقوى والمشورة بها والعمل معهم بالهدى وترك الرشى قديماً وحديثاً لا يخفى ذلك على من عرفنا و لم يتمكن أحد في هذه الدولة القاهرة من العترة الطاهرة كما تمكنّا نحن من صدقاتها المتواترة واستجلاب الادعية الباهرة والفرامين المتضمّنة لعدلها ورحمتها المتظاهرة.."(٥٩).

وبتحليل مضمون هذا النص، يبين للباحث أن ثمة موجهاً رئيسياً للوعي التاريخي والسياسي والديني لدى بن طاوس متمثلاً في المخزون الغيبي الذي يأخذ وزناً هاماً في صوغ وعي وموقف بن طاوس فهو يتنازل عن نظرته التشاؤمية عن السلطة تأسيساً على توجيه أخبار المغيبات وما اشتملت عليه من إشادة بالتتار، وسعياً منه الى تقمّص دور الرجل المشار اليه في النص، بوصفه الاكثر تأهيلاً، وحيث أن النموذج ــ الرجل لا بد أن يراعي في تصميمه تلك الصفات المذكورة من التقوى وترك الرشى والعمل بالهدى، فقد خلص بن طاوس الى عملية مطابقة مع النموذج المقرر في النص.

وحاصل الامر، أن تولى بن طاوس النقابة وجلس في مرتبة خضراء بدلاً من مرتبة سوداء، وهو اللون المعروف للعباسيين، وهو يعادل اليوم العلم الوطني لكل دولة، وكان استبدال اللون الاصلي بلون آخر يعني بصورة تقريبية إقراراً بمشروعية الدولة الجديدة، وكان الناس بعد

واقعة بغداد، أي بعد غزو هولاكو رفعوا السواد ولبسوا لباس الخضرة، وهو لون العلويين الشيعة وتفسير ذلك: لأن المأمون العباسي لما عهد بولاية العهد الى الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام، ألبسه لباساً اخضر (شعار العلويين) وأجلسه على وسادتين خضراويين، وغيّر السواد وهو شعار الدولة العباسية وأمر بلباس اللون الاخضر، فلبسه الناس ولبسه النقيب من بعد ذلك[٦٠]، وهي خطوة محسوبة يقوم بها المأمون للتخفيف من حدة الموقف العلوي من الخلافة العباسية، ومحاولة لكسب رضاهم ابتداءا بتفويض ولاية العهد للامام الرضا.

والنتيجة أن أخبار المغيبات لعبت دوراً رئيسياً ـ وربما نهائياً ـ في تسوية اشكالية العلاقة بين الفقيه والدولة (المغولية هنا)، في سياق تجاوز الواقع والتجربة الذاتية للفقيه، لتمهّد تلك الاخبار السبيل وبفعالية غير عادية للاسترسال في بناء علاقة حميمية بالدولة المغولية مستندة الى نصوص ارشادية توجيهية يعتقد الفقيه بأنها كفيلة برفع الحرج الشرعي.

## الدولة الايلخانية..التأسلم والتشيع

سنحاول فيما يلي تكثيف الضوء على تاريخ الدولة المغولية بايران (١٢٦٤ــ ١٣٣٦)، التي اعتبرت انشقاقاً عن الاسرة الجنكيزية، وخيانة للوصية. فبعد أن حوّل جنكيز خان آسية الوسطى وفارس الى صحراء انسحب الى بلاده حيث توفي فيما بعد، فانتقلت السلطة الى ابنه الاكبر منكو، فكانت جيوش المغول تأتمر بأوامره في كل مكان، وكان له عدة أخوة يقودون جيوشه، ويحكمون بإسمه، وجاء في وصية منكو الى شقيقه هولاكو بعد أن أرسله في شهر جمادى الآخرة (٦٥٠ــ ١٢٥٢) كما ينقل مؤرخ الدولة المغولية رشيد الدين في كتابه (جامع التواريخ):"وخص كل من يطيع أوامرك ويجتنب نواهيك بلطفك وبأنواع عطفك وانعامك، أما من يعصيك فأغرقه في الذلة والمهانة مع نسائه وأبنائه وأقاربه وكل ما يتعلق به وابدأ بإقليم قهستان في خراسان فخرّب القلاع والحصون"[٦١].

وفي عام ١٢٥٣م نظّم هولاكو الحملة المغولية الثانية، وقطع نهر أمودريا وأخضع امراء الفرس والاسماعيلية في ألموت ١٢٥٦م، ثم قاد جيشاً جراراً واضعاً نصب عينيه هدف تقويض الخلافة العباسية بصورة تامة، وفعلاً سقطت بغداد عاصمة الخلافة في ٦ فبراير تحت سيطرة المغول، وقتل الخليفة العباسي المستعصم با لله وعدد كبير من أفراد عائلته ورجال البلاط، ومئات الألوف من سكان بغداد، وواصل هولاكو حملته الى بلاد الشام.

وستشهد السلالة الجنكيزية في غضون هذه الفترة حدثين عظيمين، سيحكمان صيرورة الدولة المغولية الجنكيزية:

الاول: وفاة الخان المغولي منكو، التي ضربت صميم الدولة المغولية، وفتحت باب النقد على مصراعيه ضد نزعة هولاكو الانفرادية، فقد منح رحيل منكو المغول الشرقيين جرأة كبيرة على اثارة موجة نقد وتشكيك عاتية ضد هولاكو، لمخالفته سيرة ووصية أخيه منكو، والذي لم يرسله الى ايران ليؤسس لنفسه دولة مستقله(٦٢)، بل كان المرمى توسعة رقعة سيطرة الاسرة الجنكيزية واضافة أمكنة جديدة لسلطان المغول.

وتدريجياً، انفصلت الدولة الايلخانية عن الامبراطورية المغولية، فبعد أن كان الخاقان المغولي يرأس امبراطورية عظيمة في (قره قورم) صار الايلخان أو السلطان يحكم من مدينة تبريز، ويعتبر هولاكو (المؤسس) أول الايلخانيين وأبو سعيد (ت٧٣٦ ـ ١٣٣٥) آخرهم.

وقد شعر هولاكو بفداحة الحدث (=وفاة منكو)، كونه فجّر نزاعات داخلية لم يكن يدرك أبعادها ومخاطرها، وقد بات في مسيس الحاجة الى تعويض تحالفاته التي خسرها بانشائه دولة باسمه، واضطر للتفتيش عن تحالفات من أي نوع كيما يخفف من غلواء الغضب وسط أسرته وبين أخوته الورثة، فوجد بالاستعانة بشقيقه الآخر قوبيلاي الذي كان يحمل نزعة سلطوية مماثلة، حيث فرض سيطرته على مغول الصين بعد تحطيمه الخان الاكبر أريك بوكيه، الأخ الاكبر لهولاكو وقوبيلاي، وأصبح الاخوان سواء في المغنم والمغرم، فقررا بعد مشاورات أن يعترف كل منهما بسيادة الآخر على ما تحت يده.

ومع ذلك، ظلت سلطة هولاكو غير مستقرة، كونه لا يحظى بتأييد الاجنحة القريبة جغرافياً في الاسرة الجنكيزية فضلاً عن المعارضة المتنامية وسط السلالة المغولية التي ترى بأن هولاكو قد أوقع القسمة والانشقاق في أوساطهم بفعل أنانيته وعبثه بالموروث المغولي، فهو في نظر المغول ليس اكثر من متمرد على تقاليد القبيلة.

هذه الانتقادات الحادة والواسعة لمشروع هولاكو، نبّهته لخطورة الموقف، فعاد على الفور الى ايران بعد موت اخيه منكو لاستباق أي حدث طارىء يهدد مشروعه السياسي.

الثاني: هزيمة المغول في معركة عين جالوت (١٢٦٠م)، حيث هاجم المماليك جيش هولاكو وأبادوه، مما أحدث صعقة للجيش ولطبقة القادة العسكريين والسياسيين المغول، وكان طبيعي أن تفرز الهزيمة ردود فعل واسعة ستبدأ بالعقل الاستراتيجي المغولي، الذي أصيب بخيبة أمل فادحة، فصدمة الهزيمة وضعت حداً نهائياً لاسطورة الجيش الذي لا يقهر، هذا الجيش الذي تنهار على هديره المناطق البعيدة، وتنهار له الاقاليم قبل وصول جحافله اليها.

لقد تحوّلت هزيمة المغول في عين جالوت الى عقدة، توارثها ملوك الاسرة الايلخانية، فقد جرّب أبا قاخان (١٢٣٤ ـ ١٢٨٢م) ابن هولاكو، وثاني ملوك الايلخانية المغولية في فارس،

جرّب حظه في صراع متواصل مع المماليك، وتعرض جيشه المرابط في الاناضول للهزيمة امام بيبرس في معركة ألبستان ١٢٧٧م، كما واجه هزيمة منكرة على يد قلاوون الألفي قرب حمص ١٢٨١م، ثم أتبعها قلاوون بعملية تطهير شاملة لسواحل الشام من الصليبيين.

فالجيش المغولي الذي ظل في حالة تعبئة دائمة واستنفار متصل، لانجاز الفتوحات العسكرية، والتوسع اللامحدود، واجه بعد هزيمة عين جالوت مأزقاً خطيراً، حيث بات من الصعب الحفاظ على تلك الدينامية النشطة والزخم المعنوي الهائل الذي كان يتمتع بهما الجيش المغولي، فيما أصبح الحافز (= الانتشار والتوسع) عقيماً فلم يعد ممكناً مواصلة الفتوحات واخضاع الاقاليم بقوة الرعب والبطش، الامر الذي انعكس في ازمة ذات بعدين:

ـ خارجي: إذ لم يعد لأسطورة [الجيش الذي لا يقهر] مصداقية في الجيش المغولي، فقد نبّهت هزيمة عين جالوت الى امكانية وقوع هزائم اخرى مماثلة في الجيش المغولي.

ـ داخلي: الانعكسات النفسية والاجتماعية والسياسية للهزيمة على الجنود، وعلى الاستقرار الداخلي، ومصالح الدولة وأمنها. وقد بدأت بوادر الازمة في بعدها الداخلي عملياً بعد وفاة الخان الاكبر منكوخان.

وقد نجم عن غياب منكو خان (= القائد الكاريزمي، الضابط لتدابير السلطة والحافظ لوحدة الاسرة الجنكيزية)، فراغ قيادي وتالياً اندلاع نزاع داخلي على السلطة، استعلن عن نفسه في ظهور مشاريع سياسة فرعية أطاح بالمشروع الرئيسي الكلي المجمع عليه من الاسرة الجنكيزية، فقد انشقت الدولة المغولية، فقامت دولة بالصين وأخرى بايران، كما أدّت سياسة هولاكو المتشددة والمتفردة الى حدوث قطيعة شبه تامة بين المغول الآخرين في الشمال والشرق، بل وكل المغول خارج ايران، وبات هولاكو يتصرف بمعزل عن مشروع المغول الآخرين، وربما في تضاد معهم، في وقت كان الافتراس الداخلي يأكل من رصيد القوة المغولية، وبلغ الافتراس ذروته بين أفراد الاسرة الجنكيزية، وأصاب عناصر الاجنحة الضعيفة في الاسرة ضعفاً من العذاب مما اضطرت بعضها للهروب الى المماليك في مصر.

ولكن الاهم من ذلك بالنسبة لبحثنا، هو النظر الى أوضاع المغول في فارس من زاوية النظرة العامة للمجتمع الفارسي للسلطة المغولية، وتخبرنا كثير من المصادر أن نظرة سكان فارس للاسرة المغولية تقوم على اعتبار أنها طبقة حاكمة، أجنبية، كافرة، غاشمة، ولذلك لم تكن تحظى بأي مقبولية أو مشروعية من جانب السكان المحليين المسلمين، فالمغول في نظرهم كفار، زائداً الصفة التي التصقت بالطبقة الحاكمة في الدولة المغولية بايران منذ تكونها وهي الصفة العسكرية، وما تتركه من معاني في مدركات الافراد والجماعات، وهذه المعاني تتردد بين القهر،

والغَلَبَة، والسلب، والظلم. وقد استمرت هذه الصفة العسكرية ملازمة لهذه الطبقة خلال مراحل طويلة، وتعززت بفعل النشاطات العسكرية المتواصلة والمتعاظمة في طول تاريخ المغول.

وها نحن نقترب كثيراً من الصورة النهائية التي كانت عليها الدولة الايلخانية في عهد مؤسسها هولاكو، والتي يمكن تكثيفها في: غياب الرمز المغولي محل اجماع الاسرة الجنكيزية، وانقطاع الروابط بين هولاكو والمغول الآخرين (باستثناء مغول الصين البعيدة)، زائداً اختلال نظام القبيلة المغولية السواسي، أي تدشين تقاليد جديدة قائمة على اساس نظام مراتبي هرمي، يرفع بعضاً ويحط من بعض آخر، وهذا الاختلال جاء بعد هزيمة عين جالوت مباشرة، وتداعت في هيئة صراع على السلطة ونظام تداولها بين افراد أسرة جنكيز خان، وتوقف مشاريع الفتح أي جمود الجيش، بالاضافة الى التذمر العام من سياسة المغول الاقتصادية وطرائق الحكم التي اتبعوها.

هذه العوامل تضافرت، وأصبحت بمرور الوقت معضلات الدولة ومعوقات استقرارها، وهي تضغط بشدة على الحكام المغول، فيما لا مؤشر قريب على علاج سريع وناجع لانفراج الازمة العميقة، حيث لا سبيل الى الخروج من الازمة الا بالبحث عن مخرج طوارىء.

وكان اعتناق الاسلام، المخرج الامثل والممتاز للدولة المغولية، التي وصلت في عهد الايلخان السابع غازان (محمود) (١٢٧١ ـ ١٣٠٤) الى طريق مسدود، فقرر أن يفتتح عهده (تولى ١٢٩٥) بفرض الاسلام على المذهب السني ديناً للدولة أي في مطلع شعبان ٦٩٤هـ ــ يونيو ١٢٩٥م، على بعد ثلاثين عاماً على تأسيس الدولة المغولية. وبهذا عثر المغول على الطريقة المثلى لتسوية معضلات دولتهم، وبدأ الحكام المغول يقدّموا أنفسهم باعتبارهم مسلمين، إذ لم يعودوا كفارا.

والواقع، أن اعتناق المغول للدين الاسلامي ساهم في حل مشكلات جوهرية للمغول منها علاقة الحاكم والمحكوم، وتالياً استقرار سلطان المغول بايران، كما فتح اعتناق الاسلام آفاقاً جديدة، ستساهم في احياء المشروع المغولي الاصلي، أي مواصلة الفتوحات التي ستتم مذاك تحت مظلة الاسلام.

وهذا يعني بالبداهة، أن الانتقال المغولي الى الاسلام، لم يروّض النزعة التوسعية للمغول بل شحذها وأضفى عليها مشروعية دينية، فقد شرع غازان في تجهيز الحملات لتقويض منافسه الآخر المملوكي الذي يدخل معه مذاك صراعاً من لون آخر، فهو يتقاسم معه الهوية الاسلامية، ويمثل المماليك المرشح الاقوى وصاحب النفوذ الأكبر فهو يحكم أغلبية المسلمين السنة، كما أنه

يحظى بتأييد الخلافة أي مصدر الشرعية ومركزها الذي انتقل بعد سقوط بغداد الى القاهرة، أي أصبح في حيز سلطة المماليك مما عزز من شرعية حكمهم.

ونشير هنا الى الخطوة الذكية التي قام بها الظاهر بيبرس وقد أدرك ضرورة احياء الخلافة، حيث استدعى الى مصر أحمد (أبا القاسم) أحد أمراء بني العباس القلائل الذين نجـوا مـن مذبحة المغول. وعندما وصل الامير الشاب الى ضواحي القاهرة، خرج السلطان للقائه مع قضاة الدولـة وضباطها، وبعد أن ثبت نسبه أمام قاضي القضاة بويع بالخلافة ولقب بالمستنصر بـا لله، وكـان ذلك في ١٣ رجب سنة ٦٥٩ ـ ١٢٦١م، أي بعد معركة عـين جـالوت، وضـرب اسمه على النقود ودعي له في الخطبة. وفي يوم الجمعة التالي ركب الى الجامع بالموكب المعتاد لابساً البردة وألقى الخطبة، ثم تمت له المبايعة الرسمية بالخلافة، وقلّد بيبرس منصب السلطان وأعطاه العقد والخلعة(٦٣)، كما تبعها الظاهر بيبرس بخطوات أخرى مساندة، حيث صعّد من درجة شراكة المؤسسة الدينية في السلطة، وزاد من عدد قضاة القضاة الى أربعة بعد أن كان قاضياً واحداً، وهذا ما شجّع فئة كبيرة من الفقهاء والعلماء والانصار على الانضواء تحت نشاطات وخطط الدولة المملوكية لجهة الاستعداد لكف يد العدوان المغولي.

وقبالة هذه التدابير المملوكية المرسومة باتقان، لم يكن امام الملك غازان سوى البحث عن نقاط ضعف أخرى للتشكيك في مشروعية سلطة المماليك، فلم يعثر سوى على انحطاط العنصر المملوكي باعتباره ينتمي الى طبقة العبيد الارقاء، وبالتالي فإن المفاضلة العنصرية ستسفر عن أولوية المغولي، الانقى عنصراً من المماليك، ولكن هذه المحاولة البائسة باءت بالفشل، فقد حلّت المشكلة بفتوى واحدة تفرض على المسلم اطاعة المماليك الارقاء(٦٤)، في المقابل، تعرض المغول لهجمة ايديولوجية شديدة قادها فقهاء المماليك تطال أول ما تطال مصداقية الاسلام المغولي، فقد ساند شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية (٦٦١ـ ٧٢٨هـ، ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) الحكام المماليك في حربهم مع المغول، وبذل جهداً كبيرا في إزالة التشويش الذي أصاب قطاعا كبيراً من مسلمي الشام منذ اعتناق المغول الاسلام، خصوصاً وأن طائفة من العلماء حرّمت قتالهم(٦٥)، فسعى الشيخ بن تيمية عبر جملة فتاوى في الجهاد ورسائل الى السلطان المملوكي وكتابات أخرى موجهة للتشكيك في صدق اسلام المغول واعتبارهم قابعين في الكفر.

وهكذا، فإن الصراع المغولي المملوكي بغاياته السياسية المحضة، ظل مستمراً ويجذب اليه بمرور الوقت مصادر جديدة، وقوى ايضاً جديدة ولا نحسب أن الفقيه والفقه سوى الاهم في كل ذلك.

وعلى أثر الهجمات المتواصلة التي قام بها المماليك بمساندة فقهاء كبار في العالم السني، بدا واضحاً انكسار الجانب المغولي، الذي بدأ يشهد ارهاصات تحوّل جوهري في خطه الايديولوجي، فقد شعر غازان إثر فشله في اسقاط الحكم المملوكي في مصر والشام، واحتواء الخلافة العباسية التي سقطت على يد جده الاكبر هولاكو، وبعثت على يد خصومه المماليك، شعر بأن المشروع المغولي الكبير الرامي الى اقامة امبراطورية مغولية عالمية يعيش أيامه الاخيرة، كونه يفتقر الى مبررات قوية تبقي على فورانه وحيويته، وهذا الامر بات واضحاً بعد فشل المغول في تقديم أنفسهم كبديل عن المماليك او حتى سواسية معهم في منظور المسلمين قاطبة، وبالدرجة الاولى المسلمين السنة، بالنظر الى أن مانح الشرعية يقيم في أرض الخصم، فالانضواء تحت مظلة الخلافة العباسية لا بد منه للحصول على مشروعية، تظل ضرورية كيما يسبغ عليهم صفة سلاطين الاسلام، ولكن الملك غازان مات (عام ٧٠٣هـ) قبل أن يحدث تصحيحاً حقيقياً في ايديولوجيا دولة المغول.

وفي الواقع، أن المغول لابد اكتشفوا أن اعتناقهم للاسلام السني يحبط مشروعهم السياسي، ويحد من حركة التوسع والفتح اللامتناهي للاقاليم، كون ذلك يفرض عليهم الانضواء شأنهم شأن المماليك تحت لواء الخلافة العباسية لتأكيد اسلاميتهم، وتسننهم، ومشروعية دولتهم، وهذا التأكيد لا يتم الا بالالتزام بالخطوط العامة لتقاليد الخلافة، ومنها الابتعاد عن حريم دولة المماليك، التي تحظى الاخرى بمشروعية مستحصلة من الخليفة العباسي، أي بكلام آخر الحد من حركة الفتح المغولي.

ولذلك بدأ التناقض بين الاستراتيجية العسكرية وبين الايديولوجيا الجديدة، أي بين النزعة التسلطية المغولية القائمة على اساس التوسع والفتح والسيطرة على العالم، وبين الاسلام السني السكوني، فبدأ التحوّل الايديولوجي الثاني في تاريخ السلالة الايلخانية، عام ٧٠٩هـ أي بعد نحو خمسة عشر عاماً على التحوّل الاول.

وفي الواقع، ظل السلطان ألجايتو الذي خلف اخاه غازان سنة ٧٠٣هـ على الاسلام السني، ويرجع الفضل في ذلك الى زوجته المسلمة التي لعبت دوراً كبيراً في اقناع زوجها الجايتو بالاسلام، كما ساهم علماء الحنفية في تعزيز هذا الدور، الى أن نجحوا في تبديل عقيدة الجايتو من النصرانية الى الاسلام، على المذهب الحنفي، فكان الوقت مؤاتياً لأن يبدأ علماء المذهب الحنفية بعملية تبشير مذهبي واسع النطاق، وهي عملية لم تكن تخلو من ايذاء لأتباع المذاهب الاسلامية الاخرى، للضغط عليهم لجهة التنكب الى المذهب الحنفي، وتفجر السجال المذهبي في فورة عارمة وتعقّدت الامور الى حد بات من الصعب ضبطها، وخرج المتساجلون عن المقاصد

العلمية المجردة الى حد التشهير والقذف والمجالدة البشعة، وفتحت هذه المستجدات طاقة القدر للتشيع بعد أربع سنوات من حكم ألجايتو لأن يكون المخرج المناسب للدولة وللايديولوجيا المغولية سواء بسواء.

وتنقل المصادر الشيعية روايتين مختلفتين لكيفية تشيع ألجايتو:

ـ الرواية الاولى: يذكرها الخوانساري في (روضات الجنات) بما نصه: أن السلطان غضب يوماً من امرأته فطلقها ثلاثاً ، ثم ندم وجمع العلماء فقالوا: لابد من المحلل، فقال أحد وزرائه: إن عالماً بالحلة يقول ببطلان هذا الطلاق ، فبعث الملك الى ابن المطهر الحلي فأفتاه بأن الطلاق الذي أوقعه باطل لأنه لم تتحقق شروطه ومنها وجود شاهدين عدلين. يقول الخوانساري "ثم شرع في البحث مع العلماء حتى الزمهم جميعاً فتشيع الملك وبعث الى البلاد والاقاليم حتى يخطبوا بالائمة الاثني عشر (ع) ويضربوا السكك على اسمائهم وينقشوها على اطراف المساجد والمشاهد.."[٦٦]

وهذه الرواية، رغم عدم توفر ادلة مضادة، الا أن مجرد التأمل فيها نتوصل الى أنها لا تصلح أن تكون سبباً كافياً، ومقنعاً، ووحيداً لانتقال الجايتو من التسنن الى التشيع، بالغ ما بلغ حرص الجايتو، و لم يكن الاخير بحاجة الى هذه التقنية المذهبية الخاصة والدقيقة لحلحلة مشكلة عائلية.

ـ الرواية الثانية: كما يرويها الشيخ عباس القمي في (سفينة البحار): أن سبب تشيع السلطان محمد الملقب بشاه خدابنده ألجايتوخان.. ما ملخصه: أن السلطان غازان في سنة ٧٠٢هـ كان في بغداد فاتفق أن سيّداً علوياً صلى الجمعة يوم الجمعة في الجامع ببغداد مع أهل السنة ثم قام وصلى الظهر منفرداً فتفطّنوا منه ذلك فقتلوه فشكا أقاربه الى السلطان فانكسر خاطره وأظهر الملالة من أنه لمجرد اعادة الصلاة يقتل رجل من أولاد الرسول (ص) و لم يكن له علم بالمذاهب الاسلامية فقام يتفحص عنها وكان في أمرائه جماعة متشيّعون منهم امير طر مطار ابن مانجو بخشي وكان في خدمة السلطان من صغره وكان له وجه عنده وكان يستنصر مذهب التشيع ولما رآه مغضباً على أهل السنة انتهز الفرصة ورغّبه في مذهب التشيع فمال اليه وقام في تربية السادة وعمارة مشاهد الائمة عليهم السلام الى أن توفي وقام بالسلطنة أخوه السلطان محمد وصار مائلاً الى الحنفية بإغواء جمع من علمائهم فكان يكرّمهم ويوقّرهم فكانوا يتعصبون لمذهبهم وكان وزيره خواجه رشيد الدين الشافعي ملولاً من ذلك ولكن لم يكن قادراً على التكلم بشيء من جهة السلطان الى أن جاء القاضي نظام الدين عبد الملك من مراغة الى خدمة السلطان وكان ماهراً في المعقول والمنقول فجعله قاضي القضاة لتمام ممالكه فجعل يناظره مع

علماء الحنفية في محضر السلطان في مجالس عديدة فيعجزهم فمال السلطان الى مذهب الشافعية والحكاية المشهورة في الصلاة وقعت في محضره فسئل العلامة قطب الدين الشيرازي إن اراد الحنفي أن يصير شافعياً فما له أن يفعل فقال هذا سهل، يقول: لا إله الا الله محمد رسول الله.

وفي سنة تسع وسبعمائة أتى ابن صدر جهان الحنفي من بخار الى خدمة السلطان فشكا اليه الحنفية من القاضي نظام الدين وأنه أذلّنا عند السلطان وامرائه فالطف بهم، ووعدهم الى أن كان يوم الجمعة في محضر السلطان سئل القاضي مستهزءا عن جواز نكاح البنت المخلوقة من ماء الزنا على مذهب الشافعي فقرّره القاضي. فقال: هو معارض بمثل نكاح الاخت والام في مذهب الحنفية فطال بحثهما وآل الى الافتضاح وأنكر ابن صدر الحنفي ذلك فقرأ القاضي من منظومة ابي حنيفة:

وليس في لواطه من حدّ ولا بوطي الاخت بعد عقد

فأفحموا وسكتوا وملّ السلطان وأمراؤه وندموا على أخذهم مذهب الاسلامية وقام السلطان مغضباً وكان الامراء يقول بعضهم لبعض: ما فعلنا؟! تركنا مذهب آبائنا وأخذنا دين العرب المتشعب الى مذاهب وفيها نكاح الام والاخت والبنت، فكان لنا أن نرجع الى دين أسلافنا. وانتشر الخبر في ممالك السلطان، وكانوا اذا رأوا عالماً ومشتغلاً يسخرون منهم ويستهزؤن بهم ويسئلونهم عن هذه المسائل. فلما رأى الامير طرمطار (وكان شيعياً متخفياً) تحيّره في أمره قال له: أن السلطان غازان خان كان أعقل الناس وأكملهم، ولما وقف على قبائح أهل السنة مال الى مذهب التشيع ولا بد أن يختاره السلطان فقال: ما مذهب الشيعة، قال الامير طرمطار المذهب المشهور بالرفض فصاح عليه السلطان: يا شقي تريد أن تجعلني رافضياً. فأقبل الامير يزيّن مذهب الشيعة ويذكر محاسنها له وقال: تقول الشيعة أن الملك يصير بعد السلطان الى ولده وتقول أهل السنة أنه ينتقل الى الامراء. فمال السلطان الى التشيع فصدر الامر باحضار أئمة الشيعة فطلبوا جمال الدين العلامة وولده فخر المحققين وكان مع العلامة من تأليفاته نهج الحق وكشف الصدق وكتاب منهاج الكرامة[٦٧] فأهداهما الى السلطان وصار مورداً للالطاف والمراحم فأمر السلطان قاضي القضاة نظام الدين عبد الملك وهو أفضل علماء زمانهم أن يناظر مع آية الله العلامة وهيّأ مجلساً عظيماً مشحوناً بالعلماء والفضلاء فأثبت العلامة رفع الله تعالى أعلامه بالبراهين القاطعة والدلائل الساطعة خلافة امير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل وابطل خلافة الثلاثة بحيث لم يبق للقاضي مجال مدافعة وانكار بل شرع في مدح العلامة واستحسن أدلته. قال: غير أنه سلك السلف سبيلاً فاللاّزم على الخلف أن يسلكوا سبيلهم لالجام العوام ودفع تفرّق كلمة الاسلام ويستر زلاّتهم ويسكت في الظاهر من الطعن عليهم ودخل السلطان وأكثر امرائه في ذلك المجلس في دين الامامية..وأمر السلطان في

تمام ممالكه بتغيير الخطبة واسقاط اسامي الثلاثة عنها، وبذكر اسامي امير المؤمنين وسائر الائمة عليهم السلام على المنابر وبذكر حي على خير العمل في الاذان وبتغيير السكة ونقش الاسامي المباركة عليها[٦٨].

على ان الجدير قوله، وبصرف النظر عن النتائج، أننا نلحظ في سيرة الجايتو أن انتقاله الى التشيع واقراره مذهباً رسمياً للدولة المغولية[٦٩] لم يقحمه في أتون معارك مذهبية جانبية، فلم يمارس ضغطاً على المذاهب الاخرى، بل سمح بالحريات الدينية، كما سمح للمذاهب الاخرى أن تقيم مناشطها وطقوسها بحرية تامة، وربما كان للمناظرات بين المراغي والحلي دور مؤثر في ذلك لما مثّلت في علميتها وحسن الادب الذي ساد جو المناظرات كصورة راقية للحوار، حتى طار صيت هذه المناظرات في البلاد وبين امراء المغول والجيش.

وربما نجد في المدارس الدينية التي دشّنها الجايتو مثالاً ساطعاً في تأكيد التسامح الديني الذي ساد عهد الجايتو، فقد أسس مدرسة دينية في عاصمته لتعليم العلوم الاسلامية، كما تم انشاء مدرسة اطلق عليها اسم <مدرسة سيّارة> تشتمل على كافة التجهيزات والمعدات الضرورية من خيام وأمتعة وكتب ودعاة ، فكانت تطوف المدن ، فتنتقل من أذربيجان صيفاً الى بغداد شتاء، وكان أولجايتو خدابنده يشارك بنفسه في هذه المهمة[٧٠]، وكان يصطحب معه العلامة الحلي، الذي أصبح مكيناً من السلطان خدابنده وخصه بالاعطيات وأقطعه بلاداً كثيرة[٧١]، ونصّبه عميداً للمدرستين، وكان معه من المدرسين طائفة من الفقهاء وعلماء المسلمين من المذاهب السنيّة منهم العضد الايجي وبدر الدين الشوشتري والفقيه الحكيم قطب الدين اليمني التستري، وكلهم من علماء السنة[٧٢].

ومما يمكن استنتاجه من كلا الروايتين على اختلافهما الواضح، أن التشيع المغولي قام على اساس المصلحة السياسية، أي كونه يشتمل على حلول لمشكلات خاصة بالاسرة المغولية الحاكمة، ولذلك جاء قرار ألجايتو بالانتقال من التسنن الى التشيع بعد أن أخبره اميره طرمطار بأن الشيعة تقول "أن الملك يصير بعد السلطان الى ولده وتقول أهل السنة أنه ينتقل الى الامراء".

وهنا تجدر الاشارة الى حقيقة على جانب كبير من الاهمية، وهي ان اعتناق المغول للمذهب الشيعي، كان يحل مشكلة ايديولوجية تتعلق بهويتهم ودورهم في دار الاسلام، فقد بات ممكناً بالنسبة للايلخانيين بعد اعتناقهم المذهب الشيعي الادعاء بأنهم ينفّذون مشيئة الله ووعده الذي قطعه على نفسه بأن يرث الارض عباده الصالحين، والانتصار للحق المسلوب لأهل البيت (ع) والانتقام من أعدائهم!

لقد جرت عملية تقريب واسعة النطاق من الجانب الايلخاني بين الايديولوجيا المغولية الاصلية وعقيدة التشيع، ندرك ذلك من خلال اطلالة على العناوين الكبرى في الايديولوجيا المغولية، منها اعتبار الخان الاكبر مركز العالم كله، وأنه وكيل السماء، وهو بهذه الوكالة يعتبر صاحب الحق من الناحية النظرية في حكم العالم، وباختصار فإن مهمة الخان هو نشر رسالة السماء في العالم، وهذه ليست سوى تنضيدة مغولية للعقيدة الشيعية في الامام المهدي، وهي ايضاً رسالة السماء وفتح العالم.

وفي حقيقة الامر، أن هذه الميثولوجيا أصبحت راسخة في الايديولوجيا المغولية والتي على اساسها يمارس الايلخان سلطته، باعتبارها حقاً الهياً، وامتثالاً لمقتضى العقد المبرم مع السماء، وهذا العقد كفيل بتحصين سلطانهم على الارض، ونقرأ في سيرة السلطان أكبر شاه (١٥٤٢ ـ ١٦٠٥) سليل تيمورلنك، وأعظم أباطرة المغول المسلمين في الهند، أنه سعى الى اقامة مجتمع سواسي تسود فيه العدالة والمساواة بين الهندوس والمسلمين عبر توحيد الاديان في دين أطلق عليه "دين إلهي". ونقرأ في سيرته أيضاً أنه أعلن عصمته امام الناس وطالب جميع العلماء والامة جمعاء، أن يأتموا بهديه ورأيه، فمن لم يمتثل له فقد أمواله ومقتنياته، واستوجب الهلاك الابدي، فالامبراطور هو نائب الله على الارض وينبوع النعم[٧٣].

ولكن الاهم من كل ذلك، أن المغول سعوا باعتناقهم التشيع للتزوّد بمبرر معقول وفعّال يستعملوه لتحقيق مآربهم السياسية، فقد باتوا بعد تشيّعهم قادرين على التشكيك في مشروعية كل الحكومات الاسلامية السنّية، وبمقتضى ذلك، يكون الخلفاء السابقون بما فيهم الخلفاء الراشدين (باستثناء خلافة امير المؤمنين علي) مروراً بالخلفاء الامويين وانتهاءً بالخلفاء العباسيين هم حكاماً غير شرعيين، أي بكلام آخر، يصبح خط الخلافة وما ينضوي تحتها من سلطنات اسلامية، خطاً اغتصابياً، غير شرعي، لأنه صادر حق أهل البيت (ع)[٧٤]، وليست هذه سوى رؤية مطابقة لنفس رؤية السيد بن طاوس، حين رفض تولي الوزارة في خلافة المستنصر (فراجع).

وتكشف حوادث تلك الفترة، أن الايلخانيين نجحوا في تحريك الجو الساكن في الدوائر الشيعية، وأطلقوا العنان للفئات الشيعية أن تستعيد أملاً مفقوداً لفترة طويلة، فالمغول في مزاعمهم الشيعية يحققون الحلم الشيعي بالقضاء على الخلافة العباسية واستعادة الحق المغتصب!!

وقد بات بوسع الشيعي أن يرى في دولة المغول الأمل الجديد في استرجاع حق البيت النبوي والثأر لمظلومية أهل البيت، ويمكن وضع سيناريو افتراضي لما سيكون عليه الموقف الشيعي من المغول الايلخانيين في نقاط محددة:

١ـ أن الايلخانيين ليسوا متحدرين من الخط الاغتصابي (=الخلافة وامتدادتها) المناهض لأهل البيت، وبالتالي فهم ليسوا اعداء الشيعة والتشيع، بل حلفاء وشركاء في المذهب.

٢ ـ أنهم جاءوا لتحقيق الحلم الشيعي (الثأر لآل البيت النبوي)، واستعادة حقوق الشيعة المهضومة.

٣ ـ أنهم يحققون صدق العقيدة الشيعية القائلة بظهور دولة ممهدة لظهور الامام المهدي، كما تهيأ ذلك لابن طاوس، الذي وجد في إقبال " الحكومة المغولية اليه والى علماء الشيعة واطلاقها لسراحهم في الارشاد واجراء بعض الاحكام نحو عناية من الله تعالى به، ونحو قدرة لها أخبر بها الامام الصادق وتكون مقدمة لظهور ولي الامر(=الامام المهدي)(ع) وقيامه"[٧٥].

٤ ـ وورود خبرهم على لسان الامام علي (ع)[٧٦]، وقد اشتمل الخبر على أوصافهم، ونتائج هجومهم على بغداد، والتحذير من اعتراض طريقهم.

هذه كانت مكونات الرؤية الشيعية حول المغول، فيا ترى هل هناك ما يقابلها في الجانب المغولي الايلخاني؟. قد لا تكون الاجابة على هذا السؤال بطريقة إلاثبات بالادلة المباشرة، لعدم توفرها بالطريقة السابقة، ولكن بالتأكيد هناك ادلة اخرى تحمل نفس القوة الاستدلالية. إن أهم مفتاح للاستدلال على امتلاك المغول لرؤية مماثلة، استيعابهم الافكار الاساسية عند الشيعة الامامية، والتي قرروا استعمالها واحضارها بصورة مستديمة في خطابهم السياسي والايديولوجي، وبه تمكنوا من استقطاب النخبة الشيعية التي بدأت تنظر في الروايات لتجد في أخبار المغيبات بعض إمارات ومصاديق هذه الاخبار في وقائع المغول. ويغلب الظن على أن المغول درسوا تلك الاخبار فحاولوا تقمّص وتأكيد الدعاوي الواردة فيها.

واذا صدق الظن، فإن ثمة دوراً بارزاً للوزير رشيد الدين فضل الله (١٢٤٧ ـ ١٣١٨) مؤرخ الاسرة الايلخانية وقد طارت شهرته في الآفاق، وهو علاوة على ذلك وزير الدولة الايلخانية بعد سنوات من اعتناق الايلخانيين بايران الدين الاسلامي، وكانت له اليد الطولى في ادارة عملية تحوّل الايلخانيين من التسنن الى التشيع، ومما ينقل أنه بعد أن تحوّل غازان الى التشيع سراً واعتزم المجاهرة بذلك عبر اعلان الثأر لأهل البيت، أشار وزيره رشيد الدين بتأجيل هذه الخطوة الى ما بعد سقوط الحكم المملوكي بمصر والشام والاستيلاء على الخلافة العباسية القائمة في القاهرة، ولكن هزيمة الجيش المغولي بالشام، ووفاة غازان خان بعد ذلك بوقت قصير حالت دون الاجهار بالتشيع، فتم تأجيل قرار تبني التشيع مذهباً للدولة حتى عهد الجايتو.

ويقدّم كتاب رشيد الدين (جامع التواريخ) او (تاريخ غازان) (انتهى من تصنيفه عام ٧١٠هـ) دليلاً قوياً على عبقرية هذا الرجل وحنكته ونظرته الثاقبة للامور، وقد وصف بأنه

"العالم، المفكر السياسي، الذي عرفت تبريز في عصره أزهي عهودها العلمية والعمرانية والسياسية"[٧٧]، وقد عرف عنه ولعه بالعلم والمعرفة والاحاطة بعلوم الدين الاسلامي، وكان له مجلس علم بارز، يتناول فيه موضوعات على درجة كبيرة من الاهمية، ويقول العلامة الحلي عن مجالسه"وحضرت في بعض الليالي للاستفادة من نتائج قريحته فسئل في تلك الليلة سؤالين مشكلين فأجاد في الجواب عنهما"[٧٨].

وقد ظل الوزير رشيد الدين يمارس قبل توليه الوزارة دوره كموجّه نشط في الظل خلال عهد غازان خان الذي كان يتذاكر معه مبادىء الاسلام وتفسير القرآن ويستوضحه ما خفي عليه من شؤون الدين ويتداول معه في أمور العلم والفكر، ولا شك أن هذه المذاكرات لعبت دوراً كبيراً في اقناع الملك غازان بالاسلام، بل وأن يصبح أول ملك مغولي يؤدي الصلاة في الجوامع فيحذو حذوه الامراء الكبار وجمهرة الشعب المغولي.

لقد تولى رشيد الدين الوزارة بعد مقتل الوزير السابق صدر الدين الزنجاني، وظل محتفظاً بمكانته كمستشار ثقافي وسياسي للسلطان، واستمر كذلك في عهد أولجايتو حتى خشي من نفوذه ومكانته بعض أفراد حاشية السلطان أبي سعيد بن ألجايتو (١٣١٦ ــ ١٣٣٥)، آخر أمراء المغول الايلخانيين في فارس، فوشى به للسلطان فأمر بقتله وولده، كما ألغى المذهب الشيعي وأعلن السنة مذهباً رسمياً للدولة.

## ــ الاتجاه الاصولي التجديدي

في ضوء التحولات الكبرى، وخصوصاً تحوّل المغول الى التشيع، والمناخ التحرري الذي عاشه فقهاء الشيعة في تلك الفترة، توافرت لدى الاتجاه التجديدي حوافز مشجعة لاستئناف نشاطه التجديدي في مجالي الفقه والعقائد، ولا ننسى التشديد على دور الخواجه نصير الدين الطوسي في تشجيع المباحث الكلامية في مدرسة الحلة، في وقت كانت المباحث الفلسفية فيها شبه غائبة، فقررت هذه المدرسة تبني كتاب (تجريد الاعتقاد)، والكتب الكلامية الاخرى، وستنغرس في تلاميذه كالعلامة الحلي الذي يقول عن الخواجه "قرأت عليه الهيات الشفاء لابن علي بن سينا وبعض التذكرة في الهيئة)[٧٩]، وبالتأكيد ستضعف مثل هذه الابحاث الكلامية من الميول الاخبارية، لجهة مضاعفة دور العقل.

ومن الضروري الفات الانتباه الى حملة ابن زهرة وابن ادريس في تنشيط الحركة الاصولية والفقهية، وفتح الباب لنبوغ رجال فقه مجددين، ابتكروا آليات عقلية متطورة في وعي النص والتفريع عليه، فقد شهد المذهب الشيعي الاثني عشري في تلك الفترة انتعاشاً فقهياً بخلاف الفقه السني الذي

شهد فترة ركود ـ، هذا الانتعاش الذي تأكد بعد الفرمان الذي أصدره هولاكو بالآمان لأهل الحلة والمدن الشيعية المقدسة في العراق، وانتقل على اثره معظم علماء الشيعة وبعض علماء السنة الى الحلة، التي بدأت تشهد نشاطاً علمياً تجديدياً، حيث جرى تنقيح الفقه الشيعي وتجديد آلياته، وسنلحظ في هذه الفترة عملية مراجعة للرجال (= رواة الحديث) من قبل السيد جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر بن طاوس (ت ٦٧٣هـ) وكان "أول من نظر في الرجال وتعرّض لكلمات أربابها في الجرح والتعديل وما فيها من التعارض وكيفية الجمع في بعضها وردّ بعضها وقبول الاخرى في بعضها وفتح هذا الباب لمن تلاه من الاصحاب.."[٨٠].

وستمهّد التطورات الجديدة، وخصوصاً بعد سلامة الحلة من بطش المغول لنشأة أكبر مدرسة اصولية تجديدية في العالم الشيعي في القرن السابع الهجري على يد المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ) وهو تلميذ تلامذة ابن ادريس، إذ بدأ المحقق الحلي في تصنيف الكتب الفقهية والاصولية فكان كتابه الفقهي المعروف بـ (شرائع الاسلام) محوراً للبحث والتعليق والتدريس في الحوزات الشيعية عوضاً عن كتاب (النهاية) الذي الفه الشيخ الطوسي، كما نشطت حركة التفريع والتخريج فكتب المحقق في الاصول (معارج الوصول الى علم الاصول) و(نهج الوصول الى علم الاصول)، كما نبغ ابن اخته وتلميذه ابن المطهر المعروف بالعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) والذي حظي بمكانة فريدة في الدولة المغولية، وهو صاحب المؤلفات الكثيرة والمتنوعة، وله في الاصول (مبادىء الوصول الى علم الاصول) و(تهذيب الوصول الى علم الاصول)، أخذ ينحو فيهما منحى فلسفياً عكسته تصنيفاته في الفقه والاصول.

إن ثمة وضعية ايجابية في المجال الفقهي/ الاصولي، تلعب دوراً خفياً في صوغ النظرات والمواقف السياسية للفقيه، فقد كان العلاّمة الحلي القطب الابرز ـ بعد خاله المحقق الحلي ـــ في مدرسة الحلة، حيث أجاز للعلماء استنباط الاحكام من العمومات من القرآن والسنة، وترجيح الادلة المتعارضة، واعتبر المجتَهَد فيه حكماً شرعياً ليس عليه دليل قطعي كوجوب الصلاة والزكاة وغيرها، ويعد العلامة الحلي الابرز في من طرق مسألة التقليد[٨١] في الاطار الاصولي (قبل أن تتحول الى فتوى فقهية عملية في عهد السيد كاظم اليزدي في هذا القرن)، وقد كانت عصمة الامام كما كان القول بالنص مانعاً من اعطاء غير الامام سلطة تشريعية واسعة[٨٢]. يقول الحلي في التقليد في (نهاية الاصول):" التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة يلزمه، مأخوذ من تقليده بالقلادة وتعليقها في عنقه، وذلك كأخذ بقول العامي، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله، وحينئذ فالرجوع الى قول النبي (ص) والى ما أجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى اقوال المفتي..)[٨٣]، وهو في ذلك يدحض ادلة علماء الشيعة الحلبيين، في ذهابهم للقول: لا يجوز التقليد في اصول الدين ولا في فروعه، بل يجب الاجتهاد في ذلك على

كل مكلف، وصولاً الى تقرير العمل بما ورد عن المعصوم دون سواه، واخراج الفقيه/ المجتهد من دائرة التكليف الشرعي.

وسنلحظ في قراءة كتب العلامة الحلي الاصولية، موقفاً متعارضاً مع موقف الجيل الاول من فقهاء الشيعة بعد الغيبة من ابن الجنيد، فقد اشاد الحلي بطريقة ابن الجنيد ، وقال في كتابه (الخلاصة):"كان شيخ الطائفة جيد التصنيف، ثقة جليل القدر" وقال عن كتابه (تهذيب الشيعة): "وهذا الكتاب اذا أمعن النظر فيه وحصلت معانيه وأديم الاطالة فيه، علم قدرته ومرتبته، وحصل منه شيء كثير، ولا يحصل من غيره"(٨٤).

وقد اصبحت الكتب الاصولية الاربعة للمحقق والعلامة محور البحث الاصولي في الحوزة على امتداد القرون: الثامن، والتاسع والعاشر الهجرية حتى نسخ الحسن بن زين الدين الجبعي العاملي (ت ١٠١١ هـ) بكتابه (معالم الدين وملاذ المجتهدين) والشيخ البهائي (ت ١٠٣١هـ) بكتابه (زبدة الاصول) الكتب الاصولية الاربعة تلك(٨٥) وخرّجت مدرسة الحلة علماء كبار في ميدان الفقه والاصول، أمثال الشهيد الاول وفخر المحققين ابن العلامة الحلي.

واجمالاً، يعدّ الحلي قطباً بارزاً من اقطاب الفقه وعلم الكلام في الدائرة الشيعية، وكان نجاحه في الانتصار لدور العقل ومنحه صلاحيات أوسع في حقل التشريع، ومن ثمّ افتتاح آفاق جديدة لعمل العقل وزيادة سعة الاجتهاد في المسائل المستحدثة أو التي تتطلب قدراً كبيراً من الجرأة، كان ذلك جديراً بأن يمنح الحلي مكانة متميزة، ورمزية فريدة، الامر الذي جعل الدولة المغولية، تسعى لاستقطابه والافادة من تفوقه ورمزيته.

ويهمنا هنا في سياق بحثنا عن علاقة الفقيه بالدولة، القول بأن مكانة الفقيه في المجال السياسي السلطاني، تبلورت تدريجياً من خلال مدرسة الحلة، وسنجد في عدة مصنفات للحلي الخاصة بالترويج المذهبي، ما يمكن اعتباره بذوراً لتأسيس فكري للسياسة الشرعية الشيعية.

ولعل أهمية هذه المصنفات تكمن فيما ترمز اليه مقدماتها وماتحمل من دلالات ومعطيات غير مسبوقة في التاريخ الشيعي بعد الغيبة الكبرى، فهي تظهر بادىء بدء اقراراً صريحاً ومبالغاً بشرعية السلطة المغولية، أما نعتها بالدولة الدينية والدعاء لها بالدوام الى يوم القيامة، فهذا بمثابة قطع صريح مع الوعي الانتظاري الشيعي (=انتظار دولة الامام المهدي). يقول الحلي في مقدمة (مفتاح الكرامة) مانصه: "اما بعد فهذه رسالة شريفة ، ومقالة لطيفة..خدمت بها خزانة السلطان الاعظم ، مالك رقاب الامم، ملك ملوك طوائف العرب والعجم ، مولى النعم، مسند الخير والكرم، شاهنشاه المعظم غياث الحق والملة والدين ، الجايتو خدابنده محمد خلد الله سلطانه وثبّت قواعد ملكه وشيّد أركانه وأمدّه بعنايته والطافه وايّده بجميل اسعافه وقرن دولته

بالدوام الى يوم القيامة.."[٨٦]،وجاء في مقدمة (نهج الحق وكشف الصدق) ما نصه :"وإنما وضعت هذا الكتاب خشية لله ورجاءً لثوابه وطلباً للخلاص من اليم عقابه ، بكتمان الحق وترك ارشاد الخلق، وامتثلت فيه مرسوم سلاطين وجه الارض، الباقية دولته الى يوم النشر والعرض سلطان السلاطين.."[٨٧] فيما جاء في كتاب الالفين): "فهذا ما أردنا ايراده في هذا الكتاب وذلك في غرة رمضان المبارك سنة ٧١٢هـ وكتب حسن بن مطهر ببلدة جرجان في صحبة السلطان الاعظم غياث الدين محمد أولجايتو خلّد ا لله ملكه.."[٨٨] كما جاء في مقدمة الرسالة التي ألفها العلامة الحلي في جواب على سؤالين للوزير حول الجبر وحكمة وقوع النسخ فقال "..إنني لما أمرت بالحضور بين يدي الدركاه المعظمة الممجدة الايلخانية ، أيّد ا لله سلطانها وشيّد أركانها وأعلى على الفرقدين شأنها، وأمدّها بالدوام والخلود.."[٨٩].

ولعل التدبير الاول لتفسير هذه النصوص والنعوت المبالغة والمربكة في آن، بالنظر الى الوعي الشيعي الغيبوي الانتظاري والتراث الفقهي السلطاني الشيعي، نرجع الى ما يمكن اصطلاحه بالواقعية السياسية المستندة الى التقية، فالعلامة الحلي في تماهيه بالسلطة المغولية يميّز بين شكلين للشرعية كما عبّر عنهما د. وجيه الكوثراني وهما:

ــ الشرعية الدينية، والتي يحصرها في الامام المعصوم..

ــ الشرعية السياسية أو شرعية الامر الواقع حيث يتم الاقرار والاعتراف بسلطان متغلب[٩٠].

وبالعودة الى التصنيفات العقدية والفقهية للحلي يمكن الوقوف على هذا التمايز الجلي بين الشكلين سالفي الذكر من الشرعية، فالحلي في هذه المصنفات يعيد انتاج آراء سلفه من فقهاء الشيعة الماضين، ويلتزم بالاجماع الفقهي الشيعي القائم على نزع مشروعية سلطان الوقت فقد حصر في كتابيهُ (الالفين في امامة امير المؤمنين) و(نهج الحق وكشف الصدق) الامامة الشرعية الالهية في ائمة اهل البيت لتوافرهم على العلم الالهي والعصمة والوصية المنصوص عليها من الرسول (ص) عن ا لله سبحانه وتعالى، الامر الذي ينفي الشرعية عن سواهم[٩١] ونجده يؤكد في <الباب الحادي عشر> على الامامة بالنص لا أهل الحل والعقد أو الاختيار فالامام "يجب أن يكون منصوصاً عليه أي لا يثبت الامامة بالبيعة (=الرأي السني) أو الخروج (=رأي الزيدية) ..لأن الامامة مشروطة بالعصمة، وكل ماهو مشروط بالعصمة، يجب أن يكون منصوصاً عليه كذلك" وهذا التنصيب يخترق فترة الظهور والغيبة سواء بسواء[٩٢]، وهذا الرأي ليس من ابتكارات الحلي بل درج على تدوينه والترويج له فقهاء الشيعة المتقدمون على عصر الحلي.

ونجد اضافة الى ماتقدم ثمة معايير لاختبار موقف الحلي من شرعية سلطان الوقت (وهنا السلطة المغولية) تتمثل في (صلاة الجمعة) و(الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)و(الجهاد) و(الزكاة)، وهي حسب الفقه الشيعي كما أسلفنا من أولى اختصاصات الامام المعصوم ، وتمثّل في نفس الوقت أهم السمات العامة المميزة للسلطة الشرعية في الوعي الفقهي/العقدي الشيعي، وقد حدد الحلي شرائط لانعقاد صلاة الجمعة منها "السلطان العادل أي الامام المعصوم أو من يأمره أي نائبه الخاص"[٩٣]، كما عطّل نفاذ الحدود اذا افتقد الى الجراح كونه يلزم اذن الامام سوى في حالتين: اقامة الرجل الحد على عبده وولده وزوجته اذا أمن الضرر وللفقهاء حال الغيبة مع الامن وحرم السلطان الجائر من انفاذ الحدود[٩٤]، واشترط في الجهاد حضور أو إذن الامام أو نائبه الخاص[٩٥]، وفوّض للفقيه ولاية في الامور الحسبية منها الزكاة ومال الطفل والمجنون و لم يتعرض من رأس لولاية السلطان في ذلك[٩٦].

ومن الواضح أن موقف الحلي مرتبط مباشرة بالمحيط السياسي الذي يعيد انتاج نفسه فيه، فالموقف السلطاني لدى الحلي مبني على قاعدة تبريرية فقهية ولكنها تندرج في سياق الظواهر غير الطبيعية المحكومة بقوانين خاصة بحسب حالاتها، فالحلي حين يتماهى في السلطة المغولية ويأبى الركون الى تصنيفاته الفقهية وعقيدته في الامامة النصّية ويجيز العمل تحت ظل سلطان جائر، لا ينتج اطروحة حكم جديدة، وإنما يتجه الى تنشيط طاقة الاستثناءات القابلة للتمدد في بعض الازمان بحسب الحالة، وهو في هذا لم يختلف عن الفقهاء السابقين الصادرين عن عقيدة تشاؤمية تقوم على أساس أن السلطة في زمن الغيبة ظالمة وفاسدة مفسدة ، وبمقتضى هذه العقيدة يجرى رسم التصورات والمواقف منها، ولعل المثال الاظهر في هذا الصدد إجازة الحلي في (تذكرة الفقهاء) و(تبصرة المتعلمين) لفقهاء الشيعة "العارفين بمدارك الاحكام الحامين لشرائط الحكم الافتاء بين الناس ويجب عليهم ذلك حال غيبة الامام عليه السلام اذا أمنوا الضرر و لم يخافوا على أنفسهم ولا على أحد من المؤمنين"[٩٧].

ومما لاريب فيه، أن العلامة الحلي الذي يتمتع في ظل الدولة المغولية بتأهيل ذاتي، ويحظى بمكانة فريدة لدى سلطانها الجايتو خدا بنده، لم يظهر نفسه كمتقيد باملاءات الدولة، أو يضطر للارتهان لها، أو الخضوع لمستلزماتها الصارمة، وتالياً التلاشي في مشروعها، ولكن بقي السؤال: هل كان للعلامة الحلي تصوّر خاص حول السلطة، أو حتى حول الانخراط فيها، وهل كان يدرك مكانة الفقيه في الحقل السلطاني؟.

يلزم القول قبل كل شيء، لم يكن لدى الشيعة حتى ذلك الحين نظرية سياسية واضحة أو حتى خبرة عملية كافية للتعامل مع السلطة، فقد اقتصرت الرؤية الدينية السياسية للشيعة حتى ذلك الوقت على الاعتقاد بالامامة المعصومة وانتظار دولة الامام المهدي.

أما حول السؤال المطروح وتفريعاته، فإنه يظل رغم أهميته دون اجابة حاسمة، وقد ظل مصدر ارباك وحيرة، لغالبية أفراد هذا الجيل، فمن جهة نواجه بنموذج الخواجه نصير الدين الطوسي، الذي يعلّق يوتوبيا المدينة الفاضلة، هذا الاصل المنغرس في أفكار ابن سينا والفارابي، ويراهن على خيار الدولة المغولية، وبالانفتاح على مشهد أوسع فإننا نرى أن علماء الشيعة مثل الخواجه ومؤيد الدين العلقمي وأسرة آل طاوس وعدد من فقهاء الشيعة شاركوا في الدولة المغولية الايلخانية قبل أن تدخل في الاسلام، أي قبل مضي ثلاثين عاماً على اسلامها، وقبل خمسة وأربعين عاماً على تشيعها، وفي الواقع شاركوا في دولة ملحدة.

ولا يمكن أن نفسر هذا الارباك سوى بطريقة واحدة لاغير، وعلى هذا النحو: أن الفقيه الشيعي في هذه المرحلة ينطلق في شراكته بالسلطة من مشروعية الشراكة لا من مشروعية السلطة ذاتها والتي لا تتحقق الا في حال حضور الامام المعصوم، ولكن علماء وفقهاء ورجالات الشيعة بتماهيهم بالسلطة المغولية يفتحوا الباب أمام امكانية استبدال الموقف التشاؤمي من السلطة وتسوية الثنائية المربكة في الفقه السلطاني الشيعي المترددة بين الامامة/ القاعدة/ الشرعية/ الالهية/ الواجبة، وسلطة الوقت / الاستثناء/ اللاشرعية/ الظالمة/ المحرمة/ التقية.

## الدولة السربدارية والشهيد الاول

توطئة: شهدت ايران الخاضعة للاسرة المغولية بعد موت السلطان ابي سعيد آخر ملوك الايلخانيين، الذي لم يترك ولداً يخلفه في الحكم، شهدت اضطراباً خطيراً مذ تقاسم الجيش المغولي والخانات مناطق ايران، فكان يحكم كل واحد منهم منطقة لحسابه الخاص، مهّد السبيل لمزيد من التفتت والانفلات في الاوضاع السياسية في ايران والشرق الاسلامي عموماً ، تمظهرت في قيام الدويلات الصغيرة المتنافسة، فيما كانت رياح الفتن والاضطرابات تعصف بالواقع الاجتماعي الايراني.

وكرد فعل على التحول الكبير في المشرق الاسلامي، منذ بدء الغزوات المغولية على العالم الاسلامي، ظهرت جماعات احتجاجية شعبية تخفت تحت اسماء مختلفة، فقد سماهم أهل العراق "الشطّار" وأهل المغرب "الصقورة" وهناك أسماء كبرى جامعة هي: العيارون، وما السربيداريون (أي أصحاب الرؤوس المرفوعة على المشانق) الا أحد هذه الاسماء، وسموا بذلك لأن المغول حين دخلوا ايران كانوا يشنقونهم ويعلّقونهم مجموعات على المشانق.

وفيما كانت آلة التقسيم تفعل فعلها في الجغرافيا السياسية الايرانية، بدأت الميول الاستقلالية تتنامى عند سكان المناطق الخاضعة لسيطرة أفراد الجيش أو الخانات المغول.وفي جو

من الاحباط المهيمن على المجتمع الايراني، جاءت الاستجابة الحذرة في هيئة نشاط وعظي قام به الشيخ خليفة المازندراني من مسجد في مدينة سبزوار، فحقق سبقاً على غيره في التفكير في تحقيق الاستقلال، كرد فعل على النير المغولي، وبرز الشيخ خليفة كقائد سياسي اتخذ من التشيع مصدراً للتعبئة الروحية والسياسية ضد السلطة المغولية، والترويج لفكرة الاستقلال تمهيداً لعمل تغييري واسع النطاق، ولكن الشيخ خليفة كان يشعر بأنه يعرض بضاعته في غير سوقها، فنزح الى سمنان وحضر درس الشيخ ركن الدين السمناني، ثم تركه بعد أن شعر بانصرافه الى غير مقصده، ثم عاد الى سبزوار وبدأ برنامجاً وعظياً مكثفاً جذب اليه جمعاً كبيراً من القرويين، واستطاع حشد عدد كبير من الانصار والمؤيدين، وربما هذا ما أثار عليه بعض العلماء فضاقوا من نشاطه وخافوا من انثيال الناس عليه، وتنكبهم الى مذهبه، وبعد فترة وجد الشيخ خليفة مشنوقاً (سنة ٧٣٦هـ) فكان مقتله تدشيناً لمرحلة جديدة في تاريخ ايران، فقد ظهر من بين أعضاء حلقته الدراسية تلميذه حسن الجوري، الذي أخذ يجوب المدن والقرى للتحريض ضد السلطان المغولي، تمخض عن اندلاع الثورة السربدارية، التي انتشرت في كافة أرجاء مناطق خراسان وشمال ايران ووصل مداها الى الجنوب، ولكنه وقع أسيراً بيد الامير أرغون شاه جاني قرباني حاكم خراسان.

ثم ظهر في قرية باشتين من قرى سبزوار أمين الدين عبد الرزاق بن شهاب الدين فضل الله (مؤسس الدولة السربدارية) وادعى ان نسبه ينتهي الى الامام علي بن ابي طالب فجمع حوله الانصار، وهيّج مشاعر العداء ضد المغول، واحتل سبزوار عام ٧٣٨هـ ، ولكنه قتل في نفس السنة على يد أخيه وجيه الدين مسعود الذي تولى السلطة وفتح خراسان فاستقبله الشيعة بالترحيب لما عانوه من حكم المغول، ثم تقدم الى استرآباد ومازندران، وعقد حلفاً استراتيجياً مع الشيخ حسين الجوري الذي أطلق سراحه، وقضى على قوات الاتراك والمغول والاقطاعيين المحليين، ولكنه قتل هناك سنة ٧٤٤هـ فلما وصل خبر مقتله الى سبزوار (عاصمة الدولة السربدارية) نزى أحد غلمان ابيه (محمد آتيمور) على العرش ولكنه قتل على يد جماعة من السربداريين وفي سنة ٧٦٦هـ تولى العرش شمس الدين علي بن المؤيد (ت ٧٩٥هـ) من دعاة السربداريين ووسع سلطانه حتى امتدت دولته من دامغان الى سرخس واستمر حتى عام ٧٨٨هـ[٩٨].

لقد فكّر بن المؤيد ابتداء في توطيد دعائم حكمه، فوجد في تمذهب الدولة واستقطاب رجال الدين مسوغاً قوياً لاستقرار وازدهار الحكم السربداري، وتقرر بداية استدراج الدولة للفقيه الشيعي بصورة رسمية، كحاجة ماسة لتحقيق النصاب الديني للدولة، وفي نفس الوقت

يفضي هذا الاستدراج الى انخراط الفقيه في الشأن السياسي والادلاء بأحكام مرنة تنهض كاستدلالات على شرعية السلطة والاندماج فيها.

فابن المؤيد في اتصاله بالعالم الشيعي محمد بن مكي الجزيني العاملي الملقب بالشهيد الاول (ق ٨٧٦هـ)[٩٩]، وحثه عبر مكاتبات عدة على القدوم الى خراسان، كان يستهدف في حقيقة الامر تعزيز السلطة شعبياً، مستندة الى مرجعية دينية، عن طريق استيعاب الفقيه في المؤسسة الدولتية، فقرر تفويضه منصب الافتاء (انظر الملحق الرابع).

ومرة أخرى نجد فعالية مميزة لمدرسة الحلة، فالشهيد الاول أحد خريجي هذه المدرسة، أفاد منها في تدشين المدارس الدينية في مناطق جبل عامل بلبنان على غرار مدرسة الحلة، بل فاقت جبل عامل في شهرتها وأهميتها باقي الحوزات الدينية في ايران والعراق، يفسّر ذلك تجاوز ابن المؤيد للمدارس الدينية الكبرى في ايران والعراق، وتوسّله بمدرسة جبل عامل[١٠٠].

لكن بالرغم من الظروف السياسية القاهرة التي أحاطت بالشهيد الاول في الشام ، حيث كان يخضع لمراقبة السلطة في حمأة المعارك الكلامية المذهبية، فإنه اعتذر عن قبول الدعوة لأسباب مجهولة، رغم ما عرف من سيرته اتصاله بدولة بيدمر في الشام، قبل أن يقع ضحية وشاية خصومه..ولذلك يبقى السؤال قائماً: لماذا نأى الشهيد الاول عن الذهاب الى خراسان، رغم أن حاله لم تكن مستقرة في الشام حتى نقل عنه زمن تصنيفه كتابه (اللمعة الدمشقية):"كنت أخاف أن يدخل عليّ أحد منهم من علماء الجمهور أي علماء السنة فيراه".

ومهما كان الامر، انتهت نتيجة مراسلات ابن المؤيد الى كتابة هذا الفقيه الرسالة المشهورة <اللمعة الدمشقية> لتكون دستوراً يحقق لعلي بن المؤيد غرضه[١٠١]، وقال في مقدمة اللمعة (اجابة لبعض الديانين) وربما يرجع السبب الاساسي في رفض الشهيد الاول دعوة ابن المؤيد الى تصوّف الدولة السربدارية والمناهضة بدورها للاجتهاد، وكان الشهيد الاول من دعاة (النيابة العامة) للفقيه وهو بهذا يدخل في عداد الفقهاء المجددين لآرائه الجريئة والمتطورة في ولاية الفقيه إذ بسط ولايته لا على ميدان القضاء والحدود فحسب كما كان شائعاً في العصور السالفة وانما قوله ايضاً بنيابة الفقيه عن الامام في صلاة الجمعة في زمن الغيبة بناء على نيابة الفقيه عن الامام[١٠٢]، وتشكل هذه الاراء بالنظر الى مغزاها السياسي، نقلة كبيرة في الفقه الشيعي، وفي نفس الوقت تمثل <النيابية> بالسعة التي يراها الشهيد الاول، أرقى صيغة يمسرّح الفقيه الشيعي عبرها سياسياً، ويتيح له إنتاج أو تطوير أحكام فقهية سلطانية جديدة دون عناء المرور بالتدابير والتقييدات النظرية المعقدة المعمول بها في المجال الفقهي المحض، ولكن ولأسباب

مجهولة لدينا رغم المعطيات الدلالية المحرضة على القول بعدم وجود ما يمنع العاملي من الذهاب الى خراسان، الا أن الاتصال انتهى عند حدود الرسالة وجوابها ممثلاً في رسالة فقهية.

ونتيجة لما تقدم، فإن مصادر التاريخ وتصنيفات فقهاء الشيعة خلال تلك الحقبة حتى بعد انهيار الدولة السربدارية وقيام دويلات في اجزاء أخرى من فارس تكاد تخلو من أي تطور هام في ميدان الفقه السياسي للمذهب الشيعي الاثني عشر، ولكن يمكننا أن نلمس في هذه الفترة تطوراً جديراً بالملاحظة لم يكتسب اهمية بمقدار الاهمية التي نالها اتصال ابن المؤيد بالشهيد الاول، وهذا التطور حققّه أحد خريجي مدرسة الحلة، ممثلاً في الشيخ أحمد بن عبد الله المتوج البحراني (٨٢٠هـ/١٤١٧م)، الذي يترجم له الشيخ يوسف البحراني في (لؤلؤة البحرين) بأنه كان (زعيم الامامية في زمانه)[١٠٣]، فيما يصفه ابن ابي جمهور الاحسائي بأنه (شيخ الامامية في وقته)[١٠٤] وقد تتلمذ المتوج البحراني على يد فخر المحققين ابن العلامة الحلي ويقول الشيخ علي البلادي بأنه كان "من اعاظم تلامذة الشيخ العلامة فخر الدين ابي طالب محمد بن العلامة الحلي، تتلمذ عليه في الحلة وعلى غيره من علماء الحلة"[١٠٥] ونال شهادات علمية من كبار علماء مدرسة الحلة، وكونه ينتمي الى المدرسة الاصولية فهذا دليل على قوة تأثيرها في طبيعة الدور والاتجاه الذي يضطلع به المتوج البحراني فقد انخرط بعد عودته الى البحرين في المؤسسة الدينية الرسمية الخاضعة لحكومة بني جروان الاسماعيلية في البحرين، التابعة لمملكة هرمز[١٠٦] واشتغل بالامور الحسبية "وتشمل: الافتاء، والقضاء، واقامة الحدود والتعزيرات، والولاية على اموال اليتامى والسفهاء والمجانين والغيّب، والانكحة.." وفصل القضاء الشرعي وغيرها من الوظائف الفقهية[١٠٧]، كما تولى الفقيه الشيعي الامامي الشيخ ناصر الدين الشهير بابن نزار الاحسائي منصب قاضي قضاة الاسلام في حكومة بني جروان[١٠٨].

ولكن يبقى القول بأن هذه الحالات النادرة تثير شكوكاً في جهة تأثيرها على البحث الفقهي السلطاني الشيعي، وعلى الاتجاه العام لحركة الفقهاء في الحقل السياسي والسبب في ذلك ناشيء في تقديرنا عن وقوع البحرين والاحساء على اطراف الحواضر العلمية الفقهية الشيعية في ايران والعراق وخارج دائرة التأثير فيها، فقد ظلت البحرين والاحساء حتى اللحظة في موقع المستقبل، باستثناء بعض الحالات التي تطلبت هجرة بعض علماء هاتين المنطقتين الى المركز، الى الحواضر الام، وانخراطه في الحركة الفقهية والعقدية، ورغم ذلك يبقى هذا التطور يحتفظ بأهمية كبيرة بالنسبة للبحث السلطاني الشيعي عموماً، كونه يستجيب للمستجدات الفقهية الحاصلة في الحوزات العلمية الكبرى، ويبقى في تواصل مستمر معها، كما سيظهر في الفترات اللاحقة.

# هوامش الفصل الثاني

١ ـ علي الشابي، الشيعة في ايران، مصدر سابق، ص ١٤١.
٢ـ الشيخ الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٤ ـ ٢٥.
٣ ـ الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ٣٥٩، وأنظر ايضاً: الامين ، محسن، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السابع، ص ١٧١.
٤ ـ علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الاولى ١٩٧٧، ص ٢١٥.
٥ ـ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة، وحجية قول المجتهد من الاموات، منشورات الاعلمي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، ص ٥٦ .
٦ ـ الشيخ ابي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلي،كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم، ايران، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ، الجزء الاول، ص ٥١.
٧ ـ ابن الطقطقي، محمد علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، دار بيوت للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠، ص ٣٢٢.
٨ ـ كانت اصول الاحكام الشرعية في الفقه الشيعي خلال القرن الرابع والخامس الهجري تنحصر كما حددها الشيخ المفيد في ثلاثة (كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، وأقوال الائمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه)، ويفرد المفيد آليات أو طرق لمعرفة المشروع في هذه الاصول دون أن يدرجها ضمن اصول الاحكام ويحصرها في ثلاثة: أحدها العقل، وهو السبيل الى معرفة حجية القرآن ودلائل القرآن .والثاني: اللسان، وهو السبيل الى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها: الاخبار ، وهي السبيل الى اثبات اعيان الاصول من الكتاب والسنة وأقوال الائمة عليهم السلام). أنظر: الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، التذكرة بأصول الفقه، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد ، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ (١٩٩٣)، ص ٢٩.
٩ ـ المصدر السابق، ج١، ص ٤٦.
١٠ ـ ابن ادريس الحلي، السرائر، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٥٣٧.
١١ـ يحي بن سعيد الحلي، الجامع للشرائع، دار الاضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ (١٩٨٦)، ص٥٢٢.
١٢ ـ ابن ادريس، السرائر ، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٥٤٥.
١٣ ـ علي بن موسى بن جعفر بن طاووس،كشف المحجة لثمرة المهجة، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٢هـ (١٩٩١)، ص ١٣٦.
١٤ ـ الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٧، ص ٤٩٧، ٥٠٢.
١٥ ـ السيد علي بن طاووس،كتاب الاجازات، موجود في بحار الانوار للمجلسي، مصدر سابق، الجزء ١٠٧، ص٣٧.وقد نجد في كلام ابن طاووس الاخير مناسبة للقول بأن تصنيفاته تظهر أن الرجل كان على درجة كبيرة من

الورع حتى أنه كان يبتعد عن ذكر أسماء من يختلف معهم في الرأي في مصنفاته مثل ذلك قوله "لقد وجدت تصنيفاً لبعض العلماء الماضين ولا أسميه لئلا يكون غيبة له وإظهار النقص بين السامعين" واذا تعرض لأسماء من يختلف معهم رغم اختلافه معهم لم ينل منهم، بل قد يذهب الى تبرير أو حمل مواقفهم على محمل حسن وهذا امتياز يحسب لابن طاووس.أنظر: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، فرج الهموم في تاريخ علم النجوم، دار الذخائر للمطبوعات، قم ايران، ١٣٦٨هـ (١٩٤٨)، ص ٢١٨. وأنظر ايضاً: كشف المحجة لثمرة المهجة، ومصنفات أخرى لنفس المؤلف.

١٦ ـ علي بن موسى بن جعفر بن طاوس، فرج الهموم في تاريخ علماء النجوم، مصدر سابق، ص ٤٣.

١٧ ـ إبن ابي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، الجزء الثامن باب ١٢٨, ص ٢١٨.

١٨ـ عن محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، الجزء الثامن والخمسون، ص ٢٩٨ باب ١٠ رواية ٨٤.

١٩ ـ علي بن موسى بن جعفر محمد بن طاوس الحسني الحسيني، مهج الدعوات ومنهج العبادات، المؤسسة الاسلامية للنشر (الهدى)، بيروت، ١٤٠٧هـ (١٩٨٧)، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٦.

٢٠ـ ابن طاوس، كشف المحجة لثمرة المهجة ، مصدر سابق، ص ١٦١.

٢١ ـ علي بن موسى بن طاوس الحسني الحلي، فتح الابواب..بين ذوي الالبات وبين رب الارباب في الاستخارات، تحقيق خالد الخفاف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت، ١٤٠٩هـ (١٩٨٩) ص ٧.

٢٢ ـ علي بن طاوس، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، مصدر سابق، ص ٧.

٢٣ ـ محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ (١٩٩٠)، ص ٣٣٠. وانظر ابن القوطي ، الحوادث الجامعة ص ٨١.

٢٤ ـ محمد بن أحمد العلقمي (ت ٦٥٦هـ) استوزره المستعصم با لله آخر الخلفاء العباسيين، وكان قبله استاذ الدار في عهد المستنصر ثم استوزره هولاكو بعد زوال الدولة العباسية، ولكن لم تطل مدته حتى مات، يقول المجلسي :"كان رضي ا لله عنه امامي المذهب صحيح الاعتقاد رفيع الهمة محباً للعلماء والزهاد وكثير المبار ولأجله صنّف عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد شرح النهج في عشرين مجلداً والسبع العلويات وغيرها"أنظر: بحار الانوار ، مصدر سابق الجزء ١٠٧ باب ٢ ص ٣٠، وأنظر ايضاً: ابن ابي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، مؤسسة آل البيت الجزء الاول ص ٣.

٢٥ ـ حسن الامين، الموسوعة الاسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٣٩٦هـ،ج٢، ص ٩٧.

٢٦ ـ المصدرالسابق، ص ٢٢٢ عن محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق المجلد الثامن ص ٣٥٩.

٢٧ ـ علي بن طاوس، كشف المحجة لثمرة المهجة، مصدر سابق ص١٤٤.

٢٨ ـ علي بن موسى بن طاوس الحسني الحلي، فتح الابواب..بين ذوي الالباب وبين رب الارباب في الاستخارات، تحقيق خالد الخفاف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت، ١٤٠٩هـ (١٩٨٩)، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

٢٩ ـ علي بن موسى بن طاوس الحسني الحلي، كشف المحجة لثمرة المهجة، مصدر سابق .

٣٠ ـ علي بن موسى بن جعفر بن طاوس الحسني الحسيني، مهج الدعوات ومنهج العبادات، المؤسسة الاسلامية للنشر (الهدى) بيروت، ١٤٠٧هـ (١٩٨٧) ص ٥٦٧.

٣١ ـ ابن طاوس،كشف المحجة لثمرة المهجة، مصدر سابق، ص ١٤٦.

٣٢ـ المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

٣٣ ـ تولى مؤيد الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم برر القمي الوزارة للناصر ثم للظاهر ثم للمستنصر حتى قبض عليه المستنصر وحبسه في باطن دار الخلافة مدة، فمرض وأخرج مريضاً فمات في سنة تسع وعشرين وستمائة. أنظر: ابن الطقطقي، الفخري، مصدر سابق، ص ٣٢٨.

٣٤ ـ لعل الصديق المقصود هنا، هو مؤيد الدين محمد بن أحمد العلقمي (ت ٦٥٦هـ)، الذي كان في ذلك الوقت استاذ الدار عند الخليفة المستنصر، وكانت تربط العلقمي بالسيد بن طاوس على حد المجلسي "صداقة متأكدة". أنظر: المجلسي، بحار الانوار، ج ١٠٧، باب ٢ ص ٤٤.

٣٥ ـ ابن ابي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، مؤسسة آل البيت، قم، ج ٨، باب ١٢٨، ص٢٣٨.

٣٦ـ يرد السيد ابن طاوس هذا العرض الى حال الاخلاص للخلافة، هذا الاخلاص الذي يخشى أن يتبدّل في وقت لاحق"فنخاف أن تطلبونا وقت الاذان وما كان عندنا هذا الاخلاص فلا نوافقكم على الخروج اليهم" كشف المحجة، مصدر سابق.

٣٧ ـ أحمد بن موسى بن جعفر بن طاوس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة "العثمانية"، تحقيق السيد علي العدناني الغريفي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١١هـ، ص٢٠.

٣٨ ـ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، مصدر سابق، ص ٣٣٣.

٣٩ ـ سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، نقله الى العربية عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨١، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥. ونذكّر هنا أن استباحة محلة الكرخ سنة ٦٥٤ ـ ١٢٥٦ تمت نتيجة لأوامر الخليفة بحجة ردع شخص كرخي قتل أحد سكان محلة (قطفتا)، مما أشاعت الفوضى والاضطراب وسيطرة الغوغاء، وفلت زمام سيطرة الدولة عى الكرخ، فصدرت أوامر بوقف الاستباحة، وقد اعتبرت هذه واحدة من قلة تدبير الخليفة وخضوعه التام لاملاءات بطانته، وقد تركت هذه الحادثة تأثيرها على بنية الدولة العباسية وقدرتها على مواجهة الازمات الخارجية، وبخاصة الزحف المغولي.

٤٠ـ ابن الطقطقي، الفخري، مصدر سابق، ص ٣٣٥. ولمزيد من الاطلاع على خلاف ابن العلقمي والدويدار الصغير، انظر: ابن الغوطي، الحوادث الجامعة.

٤١ـ سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، مصدر سابق، ص ٣٤٥.

٤٢ـ ابن الطقطقي، مصدر سابق، ص ٣٣٥.

٤٣ ـ سيد أمير علي، مصدر سابق، ص ٣٤٧.

٤٤ ـ علي بن موسى بن طاوس، إقبال الاعمال، دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٩٠، ص ٥٨٦.

٤٥ ـ كمال الدين عبد الرزاق ابن الفوطي، الحوادث الجامعة، دار الفكر الجديد، بيروت ١٤٠٧هـ، ص ١٥٩.

٤٦ ـ أحمد بن موسى بن جعفر بن طاوس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية، مصدر سابق، تحقيق وتقديم السيد علي العدناني الغريفي، ص ١٨ ـ ١٩.

٤٧ ـ ابن الطقطقي، الفخري في الاداب السلطانية والدول الاسلامية، مصدر سابق، ص ١٧. ويرد الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء موقف بن طاوس الى حديث نبوي يرويه أغلب المصادر الاسلامية، قوله (ص):"يبقى الملك بالعدل مع الكفر ولا يبقى بالجور مع الايمان"أنظر: محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والاسلام أو الدعوة الاسلامية، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، الجزء الاول، ص ١١٦.

٤٨ ـ ابن طاوس، اقبال الاعمال، مصدر سابق، ص ص ٥٦٨، ٥٨٨.

٤٩ ـ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية في النجف الاشرف، سنة ١٣٥٥هـ، انتشارات كتابخانه سنائي ، طهران الجزء الاول (زور) ص ٥٦٨.

٥٠ ـ عن محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، مصدر سابق، ج ١٠٩، ص ١١.

٥١ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية، بيروت، ط ١٤١١ ـ ١٩٩١ ترجمة الخواجة نصير الدين الطوسي الجزء السابع. وهناك ما يؤكد عدم ارتياح الخواجه الطوسي في دولة (ألموت) الاسماعيلية، وكما أخبر عن ذلك كتابه (شرح الاشارات) الذي صنفه في قلاع الاسماعيليين عام ٦٤٠هـ، بما نصه (ومالي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوًا بالحوادث المستلزمة للندامة

الدائمة، والحسرة الابدية، وكان استمرار عيشي أمرّ جيوشه غيوم وعساكره هموم. اللهم نجني من تزاحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء.."(..)(ابو الحسن ابن سينا، الاشارات، مع شرحي الطوسي والرازي، المطبعة الخيرية مصر ١٣٢٥هـ الجزء الثاني، ص ١٤٦.

٥٢ـ ليس ثمة مصادر أخرى غير روضات الجنات تورد قصة المراسلة بين ابن العلقمي والخواجه الطوسي، فاذا صحت كيف لم يأت على ذكرها الطوسي أو مؤرخو الفترة كابن الفوطي وابن الطقطقي ورشيد الدين وغيرهم، بل لحظنا رعاية خاصة يوليها الخواجه لابن العلقمي بعد سقوط بغداد، تعززها قصة نقلها ابن الطقطقي عن كمال الدين أحمد بن الضحاك، وهو ابن اخت الوزير مؤيد الدين العلقمي، قال: لما نزل السلطان هولاكو على بغداد أرسل يطلب أن يخرج الوزير اليه، قال: فبعث الخليفة فطلب الوزير فحضر عنده وأنا معه، فقال له الخليفة: قد أنفذ السلطان يطلبك وينبغي أن تخرج اليه. فخرج الوزير من ذلك وقال: يا مولانا اذا خرجت فمن يدبّر البلد ومن يتولى المهام؟ فقال الخليفة: لا بدّ أن تخرج. قال: فقال السمع والطاعة. ثم مضى الى داره وتهيّأ للخروج، ثم خرج. فلما حضر بين يدي السلطان وسمع كلامه وقع بموقع الاستحسان. وكان الذي تولى تربيته في الحضرة السلطانية الوزير السعيد نصير الدين محمد الطوسي، قدس الله روحه.."أنظر: ابن الطقطقي، الفخري، مصدر سابق، ص ٣٣٨.

٥٣ـ الشيخ عبد الله نعمة ـ فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٧، ص ٥٤٠.

٥٤ـ السيد ابن طاوس، الاقبال، ص ٥٨٦.

٥٥ـ يمكن الرجوع في ذلك الى التقرير الذي أعدّه (جانغ ته) الذي أرسله مانغو خان الى أخيه هولاكو ودوّنه أحد الصينيين ويدعى (ليو)، كما ورد في كتاب التاريخ الصيني للاسرة المغولية التي حكمت الصين والذي أمر بوضعه أحد أباطرة الصين وتم اعداده سنة ٧٢٢هـ/١٢٧٠م وقد ورد في كلا المصدرين أن مانغوخان أمر أخاه هولاكو سنة ٦٥١هـ/ ١٢٥٣م بالزحف لاحتلال البلاد الغربية واخضاع خليفة بغداد. أنظر: حسن الامين، الموسوعة الاسلامية، دار التعارف للمطبوعات بيروت ١٣٩٦هـ/١٩٧٦ الجزء الثاني ص ٩٩ ـ ١٠٠ وانظر: رشيد الدين فضل الله ـ جامع التواريخ الجزء الثاني ص ٦٨٧ وابن الفوطي في الحوادث الجامعة.

ويمكن الرجوع في خلو أي مناوشات عسكرية على بغداد بين عامي ٦٤٣ ـ ٦٤٩هـ الى ابن ابي الحديد المعتزلي، نهج البلاغة الجزء العشرون، باب ٩٩٨ ص ٣٤٩، وراجع ايضاً في الفترة حتى مقتل الخليفة المستعصم ٦٥٦ هـ ابن الطقطقي في الفخري في الآداب السلطانية، ص ٣٣٠ ومابعدها.

٥٦ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد الثامن، ص ٣٥٨.

٥٧ ـ أحمد بن موسى بن جعفر بن طاوس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية، مصدر سابق، مقدمة السيد علي العدناني الغريفي، ص ٦.

٥٨ ـ ابن طاوس، كشف المحجة لثمرة المهجة، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٢هـ (١٩٩١)، مقدمة آقا بزرك طهراني. وأورد المجلسي شيئاً عن ولاية ابن طاوس بما نصه:"تولى السيد رضي الدين علي بن طاوس..نقابة العلويين من قبل هولاكوخان وذكر أنها عرضت عليه في زمان المستنصر فأبى..ثم عاد في دول المغول الى بغداد و لم يزل على قدم الطاعات والتنزه عن الدنيات..وكانت مدة ولاية النقابة ثلاث سنين وأحد عشر شهراً".أنظر: بحار الانوار الجزء ١٠٧ ص ٤٤ باب ٢.

٥٩ ـ ابن طاوس، إقبال الاعمال، مصدر سابق، ص ٥٩٩ ـ ٦٠٠.

٦٠ ـ الشيخ عباس القمي، الكنى والالقاب، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الخامسة ١٤٠٩، الجزء الاول ص ٣٤٠.

٦١ـ عن حسن الامين، دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ (١٩٨١)، المجلد الثاني، ص ٢٠٣.

٦٢ـ يعتبر هولاكو مؤسس السلالة الايلخانية، ويقصد بها الاسرة المغولية التي زحفت الى العراق بقيادة هولاكو وفتحت بغداد وشملت سلطتها جميع البلدان الممتدة ما بين نهر جيحون والمحيط الهندي، ومن السند الى الفرات مع جزء كبير من الاناضول وبعض القوقاس، وكان العراق وايران اهم مقاطعاتها.
وقد انفصلت هذه الدولة الايلخانية تدريجياً عن الامبراطورية المغولية وبعد أن كان الخاقان المغولي يرأس امبراطورية عظيمة في (قره قورم) صار الايلخان أو السلطان يحكم من مدينة تبريز، ويعتبر هولاكو (المؤسس) أول الايلخانيين وأبو سعيد (ت٧٣٦ ـ ١٣٣٥) آخرهم. أنظر: الامين، حسن، دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، مصدر سابق الجزء التاسع).

٦٣ـ سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، مصدر سابق، ص٣٤٩.

٦٤ـ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، القاهرة ١٩٦٤، الجزء الرابع، ص ٣٥٢.

٦٥ـ وجّه بعض مسلمي الشأم الى الشيخ بن تيمية اسئلة حول جواز قتال المغول والحجة في ذلك خصوصاً :"وقد تكلموا بالشهادتين وانتسبوا الى الاسلام، ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الامر؟فهل يجب قتالهم أم لا؟ وما الحجّة في قتالهم؟" ثم يقول :"وما يقال فيمن زعم أنهم مسلمون والمقاتلون لهم مسلمون وكلاهما ظالم فلا يقاتل مع أحدهما" ثم يختم المستفتي :"أفتونا..فإن أمرهم قد أشكل على الكثير من المسلمين بل على أكثرهم.." أنظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية ، طبعة القاهرة ١٩٦٥ الجزء الرابع ص ٣٣٢.

٦٦ ـ الخونساري، روضات الجنات،ـ الطبعة الحجرية (د.ت)، ص ١٧٥. وأنظر أيضاً:الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء ، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ (١٩٩٢)، ص ٣٧٩. وأنظر ايضاً: الامام اليسد محسن الامين، اعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الامين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١٩٨٣، المجلد الخامس، ص ٣٩٩.

٦٧ ـ هناك رأي يقول بأن تاريخ تأليف رسالة العلامة الحلي (مفتاح الكرامة) يقع في الفترة ما بين تحوّل الجايتو الى التشيع عام ١٣٠٩/١٣٠٨ وبين رد شيخ الاسلام بن تيمية الذي كتب حوالي عام ١٣١٠ كتابه (منهاج السنة).

٦٨ ـ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، مصدر سابق، الجزء الاول (شيع) ص ٧٣٤ ـ ٧٣٥. وانظر ابن الغوطي ، الحوادث الجامعة، ص ٢٣٤.

٦٩ ـ نجد هنا ثمة ضرورة للتفريق بين اعتناق التشيع والترويج له واقراره مذهباً رسمياً للدولة ، تأسيساً على أن أولجايتو لم يكن أول من تشيّع من الاسرة الايلخانية، فقد سبقه أخوه غازان الى اعتناق المذهب الشيعي عام ٦٩٤هـ/١٢٩٥ الذي اعتنق الاسلام ثم التشيع، ولكن تشيّعه بقي طي الكتمان حتى قام أخوه أولجايتو باعلان المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للبلاد فيما بعد.

٧٠ـ حسن الامين، المغول بين الوثنية والنصرانية والاسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤هـ (١٩٩٣)، ص٣٥٨. وذكر السيد جعفر آل بحر العلوم "أن السلطان محمد الجايتو أمر للعلامة ــ الحلي ــ ولمائة من طلاب مجلسه ترتيب مدرسة سيارة ذات غرف من الخيام الكرباسية وما يحمل عليها من الدواب السيارة وكانت تحمل مع الموكب السلطاني وتضرب في كل منزل ونقل أنه وجد في بعض الكتب وقوع الفراغ منه في المدرسة السيارة السلطانية في كرمانشاهان وفي جملة من اواخر اجزاء التذكرة أنه وقع الفراغ منه في السلطانية".انظر: السيد جعفر آل بحر العلوم ـ تحفة العالم في شرح خطبة المعالم، مكتبة الصادق ، طهران، ط٢، ١٤٠١هـ، ج١، ص ١٨٠.

٧١ ـ د.جعفر حسين خصباك، العراق في عهد المغول الايلخانيين، مطبعة العاني، بغداد، العراق، الطبعة الاولى كانون الثاني ١٩٦٨، ص ١٠٤.

٧٢ ـ الحسن بن يوسف المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، مقدمة السيد رضا الصدر ص ٣٣.

٧٣ ــ رولان موسنييه، تاريخ الحضارات العام، القرن السادس عشر والسابع عشر، منشورات عويدات بيروت ــ باريس، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤، ص ٥٩٢.

٧٤ ــ أنظر: رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، ج الثالث ص ٤١٦، وأنظر: قاشاني، تاريخ أولجايتو ص ١٠٠.

٧٥ ــ الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الاسلامية، مصدر سابق الجزء الاول ص ٤٢١ ــ ٤٢٢.

٧٦ ــ أنظر: نهج البلاغة للامام علي، شرح الشيخ محمد عبده، دار ومطابع الشعب، القاهرة (د.ت) ص ١٥٣ــ ١٥٤ وأنظر: الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، مصدر سابق ٥٦٨ ، وشرح النهج لابن ابي الحديد الجزء الثامن ص ٢١٨ باب ١٢٨.

٧٧ ــ حسن الامين، الموسوعة الاسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٦هـ (١٩٧٦)، ج٢، ص١٢٦.

٧٨ ــ حسن الامين، دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، المجلد الرابع ص ٣٩٢.

٧٩ ــ محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، مصدر سابق، الجزء ١٠٩ .

٨٠ ــ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية بالنجف الاشرف ١٣٥٥ هـ، الجزء الثاني، ص ٩٧.

٨١ ــ التزم فقهاء الشيعة السابقون لعهد العلامة الحلي موقفاً متشدداً ازاء التقليد، وقد أفردوا أبواب خاصة في كتبهم للكلام عن فساد التقليد، وقد تصاعدت الحملة بعد انهيار الدولة البويهية، وانكفاء الشيعة على النص ونبذ الاجتهاد فهذا محمد بن الفتال النيسابوري (ق ٥٠٨هـ) تلميذ المرتضى والطوسي يخصص باباً تحت عنوان (باب الكلام في فساد التقليد) يقوله فيه:"اعلم أن حد التقليد هو قبول قول الغير بلا دليل ولا حجة، فإذا ثبت حده فهو باطل لأنه لو لم يكن باطلاً لم يكن تقليد المحق أولى من تقليد المبطل، لأنه قبل النظر لا يعلم المحق من المبطل، والقديم تعالى نصر قولنا في سورة البقرة فقال:"ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير انك اذا لمن الظالمين" وروى عن الصادق:"والله ما صلوا لهم ولا صاموا ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فعبدوهم وهم لا يشعرون" أنظر: محمد بن الفتال النيسابوري ــ روضه الواعظين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الاولى ١٤٠٦هـ (١٩٨٦)، ص ٢٧ ــ ٢٨.

٨٢ ــ حسن الامين، دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات بيروت، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٣٩.

٨٣ ــ الحسن بن المطهر الحلي، نهاية الاصول، طبعة حجرية ، قم (د.ت).

٨٤ ــ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية، بيروت ١٤١١هـ (١٩٩١)، الجزء السادس، ص ١٣٧.

٨٥ ــ ابن ادريس، السرائر، مصدر سابق، الجزء الاول مقدمة لجنة التحقيق في جامعة المدرسين قم.

٨٦ ــ جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحي، منهاج الكرامة في معرفة الامامة، الطبعة الحجرية، (نسخة محفوظة في المكتبة البريطانية) ص ١.

٨٧ ــ الامام الحسن بن يوسف المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، علّق عليه الحجة الشيخ عين الله الحسني الارموي، مؤسسة دار الهجرة ، مطبعة نمونه، ايران، ط٣ ،١٤١١هـ، ص ٣٨.

٨٨ ــ أنظر: جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي، الالفين في امامة امير المؤمنين ، منشورات الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.

٨٩ ــ حسن الامين، المغول بين الوثنية والنصرانية والاسلام، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ١٤١٤هـ (١٩٩٣)، ص ٣٥٣.

٩٠ ــ د. وجيه الكوثراني، الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٩،ص٣٦.

٩١ـ الحلي، الالفين في امامة امير المؤمنين ، مصدر سابق وأنظر ايضاً: الحسن بن يوسف بن المهطر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

٩٢ـ الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، حققه وقدّم عليه الدكتور مهدي محقق مشهد ١٣٦٨ هـ، مطبعة آستان رضوي، مشهد، ايران، ص ١٨٦. ويقول العلامة الحلي في مقدمة كتاب (الالفين):"الحق عندنا أن وجوب نصب الامام عام في كل وقت" ص ١٨ ويعلّق الشيخ المنتظري على هذه الفقرة بما نصه:"ولكن الظاهر أنه ـ طاب ثراه ـ يريد الامام المعصوم" دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الاسلامية، الدار الاسلامية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٩ ـ ١٩٨٩ الجزء الاول ص ٨٥ وأنظر: العلامة الحلي، التذكرة، في فصل قتال اهل البغي، حول الشروط اللازم توفرها في الامام، الجزء الاول ص ٤٥٢.

٩٣ـ العلامة الحلي، قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام، مخطوطة محفوظة في المكتبة البريطانية (١٧٩٨ II ص ٢٢، وأنظر: تذكرة الفقهاء، المجلد الرابع، الجزء السابع، ط ١٩١٤، ص ٢٥٩. ويقول مانصه "وقد اختلف علماؤنا في الجمعة حال الغيبة والامن والتمكن من الخطبتين على مايسوغ فجوّزه بعض علمائنا ومنعه آخرون".

٩٤ ـ العلامة الحلي، تبصرة المتعلمين في احكام الدين، الطبعة الحجرية (نسخة محفوظة في المكتبة البريطانية) (د.ت) الفصل الرابع في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٥٠.

٩٥ ـ يذكر العلامة الحلي في (قواعد الاحكام) أن الجهاد "إنما يجب بشرط الامام أونائبه وإنما يتعين بتعين الامام أو النائب لمصلحة أو لعجز القائمين عن الدفع بدونه"ص ٦٣.

٩٦ ـ انظر: العلامة الحلي، قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام، مصدر سابق، ص٣٦.

٩٧ـ يبني العلامة الحلي إجتهاده على اساس رواية "من استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل اليه اقامة الحدود جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال ويعتقد إنما يفعل ذلك بإذن السلطان الجواد ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك مالم ينفد الحق في ذلك وما مشروع في شريعة الاسلام فإن تعدى من اليه الحق لم يجزيه القيام به ولا أحد معونته في ذلك". تذكرة الفقهاء، المجلد الرابع الجزء السابع الطبعة الحجرية ط ١٩١٤ م ص ٢٥٩. وأنظر ايضاً: تبصرة المتعلمين في احكام الدين، الفصل الرابع في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٥٠..

٩٨ـ د.محمد وصفي أبو مغلي، ايران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج لجامعة البصرة، ١٤٠٥هـ (١٩٨٥)، ص ٢٣٣.

٩٩ـ قتل الشيخ محمد بن مكي العاملي في ١٩ جمادى الاول ٧٨٦هـ بالسيف ثم صلب ورجم وأحرق في دمشق ايام دولة بيدمر وسلطنة برقوق بفتوى القاضي برهان الدين المالكي وعباد بن جماعة الشافعي، بعدما حبس سنة كاملة في قلعة دمشق..وكان سبب حبسه وقتله أن وشى به رجل وكتب محضراً يشتمل على مقالات شنيعة وشهد بذلك جماعة كثيرة وكتبوا عليه شهاداتهم وثبت ذلك عند قاضي صيدا ثم أتوا به الى قاضي الشام، فحبس سنة ثم أفتى الشافعي بتوبته والمالكي بقتله، فتوقف في التوبة خوفاً من أن يثبت عليه الذنب وأنكر ما نسبوه اليه فقالوا قد ثبت ذلك عليك وحكم القاضي لا ينقض والانكار لا يفيد فغلب رأي المالكي لكثرة المتعصبين عليه فقتل وصلب، وكان ذلك في عهد برقوق اذ كان هو السلطان بمصر ونائبه بالشام بيدمر وذلك في عصر السلطان بايزيد العثماني، ولم تكن الشام داخلة في حكمه. وقد كتب الشهيد الاول قصيدة الى بيدمر يلتمس فيها اطلاق سراحه، منها:

| | |
|---|---|
| فكن كمنجك بل الله أعظمه | وزادك الله عزاً ليس ينحصر |
| أتى اليه رواة السوء اذ أفكوا | فحين حقق أرداهم بما ذكروا |
| أمير حاجب نجل العسكري له | من ذاك خير فسله يعرف الخبر |
| والله ما مسني منه مقابلة | بالسوء كلا ولا خسرت ما خسروا |

| | |
|---|---|
| لأنـــني وآلـــه العـــرش مفتقـــر | الى نقـــير وقطمـــير لـــه خطـــر |
| لا أســتغيث مـــن الضـــراء يعلـــم ذا | ربـــي واســـتاذ دار ظـــل يذكـــر |
| فـامنن أمـيري ومخدومـــي علـــى رجـل | واغنـم دعـاي سـراراً بعـد اذ جهـروا |
| في كـل عـام لنـا حـج وكـان لنـا | في خدمـة النجـل في ذا العـام محتضـر |
| محمـد شـاه سـلطان الملـوك بقـي | ممتعـاً بحمـاكم عمـره عمـر |

يقول الامين :"ويعلم من هذه القصيدة عدة أمور تاريخية هي: أنه كان قد وشي بالشهيد الى الامير منجك قبل هذا فلم تقبل الوشاية وأن الامير حاجب واستاذ الدار كان يعلمان ذلك، وأنه كان يحج في كل سنة وأنه كان في السنة التي استشهد فيها قد حج وكان امير الحج محمد بن بيدمر وأنه كان له خلطة مع أرباب السلطنة وأركان الدولة.

أنظر: محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق الجزء العاشر ص ٦١، وأنظر: يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين. وأيضاً: التنكابني، قصص العلماء، ص ٢٦٣.

١٠٠ـ سرت مقولة عن جبل عامل بأنها منطقة الالف مجتهد، تعبيراً عن احتضانها لتجمع علمائي كبير، الذي سيكتب علي يديه تشييع ايران وامداد الدولة الصفوية، بفريق من كبار العلماء والفقهاء والفلاسفة في أشد الفترات حساسية من عمر الدولة الصفوية، وسيطلب السلطان الصفوي من الشيخ الكركي العاملي القدوم الى ايران لتولي مهمة الاشراف على الدولة.

١٠١ـ د.كامل مصطفى الشيبي ، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة، بغداد، العراق، ١٩٦٧، ص ٣٥.

١٠٢ـ أوجب الشهيد الاول صلاة الجمعة "مع كون الامام فقيهاً لتحقق الشرط وهو إذن الامام الذي هو شرط في الجمعة اجماعاً" ـ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني) ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت) الجزء الاول ص ٢٩٩ وانظر أيضاً: الدروس للشهيد الاول.

١٠٣ـ الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ١٨٥.

١٠٤ـ الشيخ علي البلادي القديحي، أنوار البدرين، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة ط ١٤٠٧هـ. ص ٧٠.

١٠٥ـ المصدر السابق، ص ٧٢.

١٠٦ـ في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، خرّب المغول مدينة هرمز الساحلية فانتقل اهلها الى (جرون) المقابلة للساحل، وبعد ذلك أطلق عليها اسم هرمز ايضاً، فازدادت أهميتها وذاعت شهرتها حتى القرن العاشر الميلادي، وفي القرت التاسع الهجري قامت مملكة هرمز وفرضت سلطانها على الامارات الممتدة من البحرين والقطيف الى عمان ، فكانت تقوم بجباية المكوس والضرائب منهم وخاصة من مصايد اللولو في البحرين وقطر، وكان الحكم في البحرين في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بيد قبيلة بني جروان، التي حكمت من قبل مملكة هرمز.

أنظر:نوال حمزة يوسف الصيرفي، النفوذ البرتغالي في الخليج العربي، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض ١٤٠٣هـ (١٩٨٣)، ص ص ٥٢، ١٥٤.

١٠٧ـ البلادي ، مصدر سابق، ص ١٢٦.

١٠٨ـ المصدر نفسه ص ٤٠٠، وأنظر ايضاً: السيد محسن الامين، اعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الامين، دار التعارف للمطبوعات بيروت ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ المجلد الثاني، ترجمة ابن نزار الاحسائي.

# الفصل الثالث

# الدولة ونيابة الفقيه

# بداية الصراع

## تكوين الدولة الصفوية

توطئة: في مطالع القرن الرابع عشر الميلادي أسس الشيخ صفي الدين في مدينة أربيل بمقاطعة آذربيجان طريقة صوفية، مالبثت أن سلكت مساراً سياسياً ، وأخذت شكل التنظيم السياسي، تبلور بعد تحوّل العائلة الصفوية الى المذهب الاثني عشري، وألهمت منه روح المقاومة(١) . ونجح اسماعيل بن صفي الدين (ت ٩٣٠) في بناء دولة ما بين خليج البصرة ونهر جيحون ونهر الفرات وافغانستان، وقد ورث اسماعيل السلطة عن أبيه، وكان يبلغ من العمر أربع عشرة سنة، فخضع لمجلس وصاية مؤلف من سبعة من مشايخ الصوفية.

فقد اكتسبت السلالة الصفوية (١٥٠٠ ــ ١٧٢٢) انسجامها الداخلي وفي نفس الوقت المشروعية السياسية والدينية لتشييد سلطانها من الظرف التاريخي الذي عاشته ايران في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وتوظيفه في التعبئة العامة التي ستنتج عبره مشروعها التاريخي متوّجاً بميلاد الدولة الايرانية.

ونجح الصفويون في صهر حركة التصوف االتي اسسها الشيخ صفي الدين الاردبيلي، وأخذت تستثمر رد الفعل المتنامي على التجربة المدمرة لحكم المغول ، والتيموريين، وما نجم عنها ــ خصوصاً بعد موت تيمورلنك عام ٨٠٧ هـ ــ ١٤٠٤م ــ من سوء الأحوال الإجتماعيَّة والسياسية والإقتصاديَّة، والحروب الداخلية الطاحنة، حيث اسفرت التجربة عن انهدامات كارثية في بنى المجتمع الايراني وقواه الذاتية، وفي نفس الوقت افقاره من كل مقومات حركة نهضوية ، وقاعدة ارتكاز تسعفه في الخروج من هذه التجربة معافى، وهو السبب نفسه الذي ساعد على الإنكماش الى الداخل، والهروب من الواقع، وهذا يفسر سرعة انتشار التصوف في تلك المرحلة، وازدلاف العامة الى شيوخ الطريقة، حيث تجري في معاقلهم قسمة العالم الى: محسوس ولا محسوس، كإرهاص فاعل للانفصال عن الواقع، وكعلاج ناجع يقدمونه للاجئين لهم.

وحظي الصفويون بوصفهم شيوخ طريقة وتصوف، بشعبية واسعة وبالتفاف جماهيري سيفتح أعينهم على عالم آخر، يقف في مواجهة عالم يحيون فيه، فقرروا إيصال عالمين أوبالأحرى توظيف عالم لحساب آخر، عالم قديم متحجر، مرهق، حالم، وعالم جديد يفيض بالإغراء، والدينامية ، والواقعية، ولذلك لم يلبث أن أفاد الصفويون من الإصطفاف الشعبي الناجم عن تصوفهم في ولوج عالم السياسة، فمارسوا الى جانب حياتهم الدينية كشأن لا غنى عنه حتى في مقاصده السياسية الحياة العسكرية، حيث بدأ أحفاد صفي الدين يهتمون بتدريب اتباعهم عسكريًّا، ويحقنونهم بقيم التضحية والشهادة، التي نظروا اليها على أنها وسيلتهم الوحيدة في إبراز مقدرتهم، وبذلك مزجوا بين الأمور الروحية والأمورالدنيوية[٢].

وحين نتجاوز الستار المضروب حول الدولة الصفوية ، وما يلتصق فوق هذا الستار من مشاهد ذات إيحاءات محددة، غالباً ما تجد تفسيرات إيجابية في الخيال الشعبي، بمعنى آخر : إحالة الدولة الصفوية الى طوبى تحقق على يدها حلم الدولة الشيعية الحقة، أقول: حين نتجاوز هذا الستار سنجد أن التشيع قدّم للصفويين المخرج الأمثل من مأزق الشرعية التي ستكون موضع اختبار، بالمقارنة مع فرضية التوسل بخيار التسنن في مقابل العثمانيين، وأجد ثمة وجاهة للرأي القائل بأن الصفويين اعتنقوا المذهب الشيعي لتمييز أنفسهم وادعاءاتهم بالسلطة الروحية والزمنية عن الدولة العثمانية[٣]، وهذا التمييز من شأنه أن يوحّد الدولة الصفوية، وحسب دونالد ولبر "كان الضغط الخارجي على ايران عاملاً قوياً في توحيد جميع أجزائها، وإخلاص أهلها للملوك الصفويين والمذهب الشيعي"[٤].

وحاول الشاه اسماعيل الصفوي، الذي قدّم نفسه واحداً من سلالة الامام الكاظم (الامام السابع عند الشيعة الامامية) اقامة مملكة اسلامية، وبذل جهودا حثيثة لادماج مختلف الطوائف في المذهب الشيعي ، فكان يطمح الى توحيد الفرس والاتراك والمغول والعرب تحت سلطانه، ويعلق د. كوثراني"وهذه نفسها مهمة الخليفة العباسي الذي أصبح بلا سلطة حقيقية ولا نفوذ يذكر"[٥].

وتوسّل الشاه اسماعيل، كيما يحقق طموحه الامبراطوري، ويحصّن دولته قبالة الدولة العثمانية السنية المنافسة والمتاخمة لحدود دولته، بالانتماء للمذهب الشيعي وتعميمه في كل أرجاء ايران، الامر الذي يحبط الاعتقاد الشائع والقائم على ارضية أن التشيع نتاج ايراني أو أنه رد فعل من جانب الروح الايرانية ، فحركة التشيع حسب فلهاوزن "نشأت على تربة عربية خالصة"[٦].

ويعزز فلهاوزن هذا الرأي بأبحاث التوزيع الجغرافي للشيعة في القرن الرابع الهجري حيث "كانت جزيرة العرب شيعة كلها عدا المدن الكبرى مثل مكة وتهامة وصنعاء وقرح، وكان للشيعة غلبة في بعض المدن أيضاً مثل عمان وهجر وصعدة"[٧]، أما في بلاد فارس "فكان الشيعة

كثيرين على السواحل التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالعراق وخصوصاً بالعرب المتشيعين ، أما في جميع المشرق فكانت الغلبة لأهل السنة الا أهل قم..حتى أن فتنة كبيرة اندلعت عام ٣٤٥ هـ ـ ٩٥٦م بين أهل قم (الشيعة) وأهل اصفهان (السنة) بسبب خلاف مذهبي"[٨] ويذكر ابن الجوزي في (المنتظم): "ومما يحكى عن أهل اصفهان أن المقدسي (المطهر ابن طاهر) كاد يبطش به لأنه أنكر على رجل من عباد اصفهان قوله إن معاوية نبي مرسل"[٩].

فالمصادر التاريخية تجمع على كون ايران في الاساس بلادا سنية حتى القرن العاشر الهجري[١٠]، وأن أكثر اهلها على مذهب الامام الشافعي، وحين اعتلى الشاه اسماعيل العرش في تبريز أقرّ المذهب الشيعي الامامي مذهباً رسمياً لجميع ايران، وأعلن عن قراره في خطب الجمعة ، فكان أول سلطان من الصفوية همه ترويج مذهب الامامية في جميع البلاد[١١]، وأصدر فرماناً بأن يخطب خطباء آذربيجان باسم الائمة الاثني عشر وأن يكون الأذان بـ (أشهد أن علياً ولي ا لله) و (حي على خير العمل)[١٢]، وهكذا "شاءت الاقدار أن يتخذ قرار تشييع ايران ملك من قبيلة تركمانية ، وأن يعم قراره (بلاد فارس) بأسرها وأن يقوم بالتنفيذ وبتحمل اعباء المسؤولية عرب قدر عددهم بحوالي ١٢٠ داعية من جبل عامل والكرك (لبنان) والقطيف (الجزيرة العربية) والبحرين"[١٣].

وقد تكفل هذا الفريق بمهمة ترويج التشيع في ايران، في سياق بناء جهاز الدولة الصفوية، وترسيخ مشروعيتها، وفي نفس الوقت تشكيل هوية قومية لايران.

ولا ننسى الاشارة الى ملاحظات رهط من المؤرخين على الخطة التي اتبعتها الدولة الصفوية، في تعميم التشيع وكان من أبرز تلك الملاحظات غلو الصفويين في الانتماء للتشيع بما فيه قولهم بالقرابة القريبة من الائمة والاتصال الغيبي بهم، وقد بث أحد أتباع اسماعيل شاه أنه ابصر الاخير في طريقه الى مكة بين النجف وبغداد وألبسه الامام المهدي التاج الاحمر وشدّه وعلّق السيف في حمائله وقال له:<إذهب فقد أذنت لك>، كما كتب اسماعيل نفسه الى شيبك خان أزبك أنه إنما ظهر مصداقاً لحديث نبوي يخبر بظهور رجل من فارس من نسل محمد (ص) بل إدعى أنه كان "ينتهي اليه هاتف غيبي بلا شك ولا ريب" وكان اسماعيل ، يؤكد لأتباعه أنه لم يكن يتحرك الا بمقتضى أوامر الائمة الاثني عشر وبتسديد منهم، وبموجب هذه الدعوى صار معصوماً ليس بينه وبين المهدي فاصل[١٤]، وإدعى اسماعيل بأنه شاهد الامام علي في المنام وأنه حثه على القيام واعلان الدولة الشيعية[١٥].

ويرمي الشاه اسماعيل من وراء هذه الميثولوجيا الغارقة في الغيبوية والخرافية، الى اضفاء وشاح من القدسية على سلطانه، ما يجعله جامعاً لرئاسة الدين والدنيا، وبالتالي انتفاء الحاجة الى

اقتسام السلطة مع العلماء، فقد جمع السلطتين الدينية والدنيوية، وإن ادماج العلماء في جهاز الدولة، لم يتجاوز مهمة ترويج التشيع، وولاية الامور الحسبية.

وفي توق منه الى تحصيل الاصطفاف الشيعي الجماهيري وكسب تعاطف رجال الدين الشيعة قام الشاه اسماعيل باعمار المشهد العلوي في النجف، والمشهد الحسيني في كربلاء، وبناء حرم الكاظميين، وتشييد جامع الصفويين بجوار حرم الكاظم على مقربة من بغداد.

وفي حقيقة الامر أن التشيع لم يكن يعني بالنسبة للشاه اسماعيل الا بمقدار ما يعززسلطانه السياسي ، فلم يتجاوز التشيع الصفوي في عهد الشاه اسماعيل "مسائل سطحية استحدثها في عصره أو أحيي مواتها كاضطهاد أهل السنة وسب اعداء الشيعة في مختلف العصور وتنظيم الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين على النحو المبالغ فيه"(١٦).

فتماهي الصفويين في التشيع كان في أجلى مقاصده ايجاد هوية سياسية للدولة واضفاء مشروعية على السلطان الصفوي، ولذلك فإن الاحياء الصفوي للتشيع طال أدوات الاثارة والتعبئة لا ادوات التوعية في المذهب الشيعي ، الامر الذي أفقد التشيع صورته الاصلية، حين أضفى وشاحاً من التعصب والخرافية والغيبوية على المذهب الشيعي لجهة تحصين الدولة وضمان استقلال ايران، وتحويله في مرحلة لاحقة الى اداة للتوسع، فالتشيع الصفوي كان سياسياً بدرجة أساس.

وسنقف قليلاً عند أهم نتائج واستخلاصات دراسة العقل السياسي ـــ الايديولوجي الصفوي، ولعلنا نجد في تحليل د.علي شريعتي للتشيع الصفوي في جملة من كتاباته مادة ثرية ومفيدة للغاية في هذا الموضوع، وقد اظهرشريعتي كفاءة عالية ، قلّ نظيرها في الوسط الايراني والشيعي بوجه عام.

إن التوظيف السياسي الصفوي للمذهب الشيعي في بناء الشرعية السياسية والدينية لسلطانها، واحالة التشيع الى ايديولوجيا قومية سياسية للدولة الصفوية، انتهت الى شبه قطيعة مع المذهب الشيعي نفسه، بل أن الدولة الصفوية الوارث التاريخي والمذهبي للدولة البويهية اضفت لونها الخاص على المذهب الشيعي الذي افادت منه في تحصين الدولة واستعملته خطاباً للتعبئة العامة وإن تطلب في احيان كثيرة اضفاء مسحات عقدية مستحدثة على المذهب الشيعي كالتصوف والاعتزال، افضت حسب د. علي شريعتي الى نشوء "خليط من فلسفة النظام الحاكم والروح القومية والتصوف، وأن هذا الخليط الكيمياوي الذي غطي بلواء التشيع واسمه، إنما يدفع نحو الانحطاط ويبرره، وهو أعدى أعداء التشيع العلوي نفسه"(١٧). هذا الخليط نفسه يؤول الى ترويض التشيع وابتزازه ، يسلب منه مضمونه الحقيقي ويحيله الى مجرد أداة دعائية تعبوية محضة، أو حسب د.شريعتي الى تشيع المصلحة لا تشيع الحقيقة، وهذا التشيع على حد

شريعتي نفسه "يسقط كل مسئولية فكرية على الانسان بدعوة غيبة الامام، ويعطّل كل الاوامر والمناهي بحجة غيبة الامام، وكانت غيبة الامام هي المشجب الذي يعلق عليه ملوك الصفوية كل فجورهم وفسقهم، كان مذهباً يعتنق الحل الامثل لاسقاط التكليف وسلب المسئولية هو مذهب المساجد ذات القباب الذهبية والتي يتردد عليها مصلون، وهو مذهب تجليد القرآن الكريم وتذهيبه وتمجيده ليس البحث فيه وليس تفسيره، تقديس القرآن لا لفتحه ولا لقراءته ، مذهب التوسل بكتب الادعية لغلق القرآن ، لأن القرآن يعلم المسئولية ، والتشيع الصفوي هو الذي أشاع البكاء وقراءة الروضة، وقراءة دعاء على الدرجة الرابعة للصفا والمروة يجلب الغنى، هذا الذي أشاع كل ماظنه أعداء التشيع تشيعاً حقيقياً، وكل مايزاوله الشيعة على أنه التشيع الحقيقي، وكل هذا البكاء والضرب بالقامة (=مقدمة السيف) ليست من الاسلام وليست من التشيع"(١٨).

ويرتكز تقويم د علي شريعتي هذا على قرائتين متنافرتين للتشيع، ظهرت بوضوح في كتابه (التشيع العلوي والتشيع الصفوي) فالتشيع ــ حسب شريعتي ــ شهد مرحلتين منفصلتين تماماً وتبدأ المرحلة الاولى من القرن الهجري الاول والتي عبّرت عن نفسها في حركة الاسلام المناهضة لاسلام نظام الحكم ( = الخلافة) حتى بداية قيام الدولة الصفوية..وتبدأ المرحلة الثانية من العهد الصفوي حتى الوقت الراهن والذي تحوّل فيه التشيع من (الحركة) الى (النظام) أي (السلطة)، أو مايعبّر عنه في موقع آخر بالتحول من (التشيع الشعبي) الى (التشيع الدولتي)(١٩)،لقد انكر شريعتي ذلك التشيع الذي روّج له الصفويون وميّز بين نوعين من التشيع ودعى "الى التشيع العلوي لا التشيع الصفوي، تشيع التقوى والمسؤولية والمعارضة، لا تشيع التقية والشفاعة والانتظار"(٢٠).

وكما ثبت في سيرة الصفويين، أنهم سعوا لاسترداد الشرعية الدينية بطريقة ملتوية، واستبدال خيار رفد السلطة برجال المذهب الشيعي، بخيار بعث الرموز الشيعية التاريخية ، واضفاء وشاح ايراني عليها، وكان وقوع العراق الحاضن لستة من أئمة أهل البيت، خارج حدود السلطان الصفوي بمثابة عقدة تثير نزعة العداون وشهوة السيطرة، فالعراق بحواضره العلمية، وعتباته المقدسة يحتوي على مخزون معنوي واستراتيجي هام ، ويمد الدولة باصطفاف واسع النطاق، ويوفّر لها جزءا خطيراً من المشروعية لم تكن تحصل عليه في غير رعاية المقدسات، وهذه العقدة ظلت تحرك طيلة تاريخ الصفويين الجيوش نحو الشرق ، للسيطرة على العراق.

وظل العراق ينمّي تطلعاً دينياً/ مذهبياً وسياسياً لا يمكن تحقيقه بدون العراق، ففي مقابل غريزة العثمانيين الجامحة نحو استيعاب الخلافة الاسلامية وتنصيب السلاطين العثمانيين من

أنفسهم حماة عن السنة والمقدسات الاسلامية في مكة المكرمة لكسب الاصطفاف السني، كان الصفويون ينشطون في سعيهم لادخال العراق بعتباتها المقدسة في حوزة السلطان الصفوي، لكسب الاصطفاف الشيعي، حيث لا تكتمل زعامتا كل منهما الا بالسيطرة على العتبات المقدسة، رغم ما في هذه الترسيمة من تشويه للوعي الشيعي بدرجة أولى حيث تصبح بناء على هذه الترسيمة الاماكن المقدسة في الحجاز في رتبة ادنى أو حتى خارج الاهتمام الشيعي، ولكن الحقيقة أن هذه الترسيمة تعكس على وجه الدقة حقيقة التفكير الاستراتيجي لدى كل من الصفويين والعثمانيين، وتترجم الطموح الجيوسياسي لكل منهما، حيث يكون دخول العراق في الحظيرة الصفوية بمثابة السيطرة على الثقل الشيعي في المرحلة الاولى كمقدمة لمخطط أوسع للسيطرة والتمدد.

وهكذا، ظل العراق حاضراً بصورة دائمة في التخطيط الاستراتيجي الصفوي، بل وفي مقدمة أولويات الفكر الاستراتيجي الصفوي، وكانت الحروب العثمانية الصفوية على العراق سجالاً، فكان يخضع مرة للسيطرة العثمانية، واخرى للسيطرة الصفوية، وهكذا استمر الحال حتى زوال الدولة الصفوية، ثم جرت محاولات أخرى لاستعادة العراق في عهد نادر شاه الافشري.

وقد سيطر الصفويون على العراق أول مرة في عهد الشاه اسماعيل الاول عام ٩١٠هـ، فاستقبله وجهاء وعلماء الشيعة بالحفاوة والتكريم، ويذكر أن السيد محمد بن السيد حسين الحسني الشهير بكمونة (ق ٩١٨هـ) وهو نقيب مشهد النجف وفي نفس الوقت رئيس الشيعة في العراق، كان يمهّد السبيل لسيطرة اسماعيل الصفوي على العراق، حتى خشي والي بغداد (أزيك بك برناك) لما دخلت قوات الشاه اسماعيل اراضي العراق، أن يساعد السيد كمونه الشاه على تسليم البلد، فسجنه في بغداد، ثم جمع الوالي الاطعمة ومايحتاج اليه ، واستعد لضرب حصار حول بغداد، ولكنه لم يفلح ولاذ بالفرار، فجاء البغداديون وأطلقوا سراح كمونه، ورد الشاه النقابة إليه في جميع المشاهد ثم انتقلت النقابة الى عقبه حتى وقت متأخر من هذا القرن.

وقد خطب السيد كمونه في المسجد الجامع بخطبة الاثني عشرية ودعا للشاه ، ودخل الاخير دار السلام وولاه على النجف الاشرف وبعض عمال العراق، وشارك السيد كمونه في معركة جالديران، فكان يقف الى جانب الشاه ووكيل السلطان مير عبد الباقي ومير سيد شريف الصدر الاعظم في مقدمة الجيش، وقُتِل السيد كمونه والوكيل والصدر الاعظم في هذه المعركة[٢١].

وبعد أن احتل سليم الاول تبريز عاصمة الدولة الصفوية، قام بنقل بضعة آلاف من العلماء والتجار والحرفيين الى استانبول واستطاع أن ينهي الوجود الصفوي في شمال العراق[٢٢].

وفي سنة ٩٢١هـ ـ ١٥١٥م أصبح شمال العراق أو ما عرف باسم الجزيرة المؤلفة من (أرقة، ديار بكر، ماردين، الموصل، الرقة) خاضعاً للعثمانيين، واحتفظ الصفويون بوسط وجنوبي العراق، وكان النزاع ضارياً بينهما حول بغداد، حيث سعى الطرفان الى السيطرة على منصب حاكم بغداد ويدعى حينذاك بـ "الخان" ويذكر أن أحد حكام بغداد يدعى "ذو الفقار" رئيس قبيلة الموصللو الكردية وحاكم الكلهر ولورستان والبختيارية اغتنم فرصة وفاة الشاه اسماعيل الاول عام ١٥٢٤ فزحف على بغداد واحتلها بعد حصار قصير، وقتل حاكمها الفارسي ابراهيم سلطان (١٥٠٨ ــ ١٥٢٤) وارسل الى السلطان سليمان القانوني يعلن الولاء له، ويطلب منه قبول تبعيته املاً في الحصول على حماية السلطان العثماني. وبعد ست سنوات من تسلّم الشاه طهماسب الحكم، قاد حملة عسكرية كبيرة وتوجه بها الى بغداد، وفرض عليها حصاراً شديداً، واتصل في غضون ذلك بصورة سرية بأخوي ذي الفقار وأغراهما باغتيال اخيهما، ونجحت خطة الشاه، فدخل بغداد عام ١٥٣٠وعين محمد خان والياً عليها، وقام الشاه طهماسب بحملة كراهية ضد السكان السنة فيها ثم عاد الى تبريز بعد أن اطمأن الى خضوعها الكامل للدولة الصفوية.

ووصلت أنباء الى استانبول باحتلال الصفويين لبغداد واضطهاد السنة فيها على نحو مبالغ فيه مما أثار عواطف السكان السنة في الدولة العثمانية [٢٣]، كما وصلت الى السلطان سليمان رسائل من أهل السنة في العراق يطلبون منه التدخل "لانقاذهم من الحكم الشيعي"[٢٤].

وبعد أن فرغ السلطان سليمان القانوني من توقيع معاهدة الصلح مع فرنسا عام ١٥٣٣، جرّد حملة لقتال الصفويين، إثر اتساع نطاق نشاطهم السياسي والمذهبي ليشمل شيعة الاناضول، وبعد أن تزايدت حملات الاضطهاد ضد سنة العراق بما في ذلك هدم مزاراتهم مثل ضريح ابي حنيفة وعبد القادر الجيلاني، زحف الجيش العثماني نحو العراق وسيطر في طريقه على المنطقة الممتدة من ارضروم وبحيرة وان، وأرسل السلطان سليمان القانوني قوة بقيادة الصدر الاعظم الداماد ابراهيم باشا فدخلت تبريز، وفي كانون الاول ١٥٣٤ دخل السلطان سليمان القانوني بغداد دون قتال بعد فرار حاكمها محمد خان مع قواته خوفاً من الوقوع في الاسر، فاستقبله سكانها بحفاوة، ووفد عليه امراء وشيوخ المناطق المجاورة لتقديم الولاء والطاعة وعيّن سليمان باشا أحد أمراء جيوشه ووالي ديار بكر السابق حاكماً على بغداد[٢٥].

وبقى السلطان سليمان القانوني في بغداد بضعة شهور لتنظيم أمور الولاية وقام بزيارة في انحاء العراق "زار خلالها الكثير من أضرحة الشيعة وأوقف مقاطعات ذات ريع وفير للانفاق من ريعها على المقاصد الدينية الشيعية والسنية على السواء، وزار العتبات المقدسة في الفرات

الاوسط وبنى سد السليمانية بكربلاء لحمايتها من اخطار الفيضان. ثم زار قبر الامام علي في النجف"[٢٦] وأظهرالسلطان سليمان احتراماً مبالغاً للعتبات المقدسة، ونقل مؤلف كتاب "تحفة العالم": أن السلطان حين توجه الى النجف ورأي القبة العلوية من مسافة أربعة فراسخ ترجّل عن فرسه.."[٢٧]. واجمالاً كان السلطان يعمل على ارضاء مشاعر الشيعة والسنة سواء بسواء "حتى لا يسيء الى أي طرف من الطرفين"[٢٨].

وقبل أن يغادر السلطان سليمان العراق، أعلن راشد بن مغامس شيخ المنتفق حاكم البصرة خضوعه الى السلطان، فالتحقت البصرة بالممتلكات العثمانية، وأصبحت تابعة لايالة بغداد، وفي عام ١٥٤٦ فرض العثمانيون الحكم المباشر على البصرة وطردوا حاكمها من آل مغامس بعد أن اكتشفوا استعانته بالبرتغاليين مقابل وعد بمنح أحد حصون البصرة لهم.

بيد أن الاوضاع لم تستقر تماماً، فقد عاد العراق الى السقوط أكثر من مرة في يد الايرانيين، كما حدث في عهد الشاه عباس حيث حاول توظيف حلفه مع شركة الهند الشرقية لجهة الاستيلاء على البصرة الا أن الشركة اعتذرت بدعوى أن التعليمات الصادرة من الحكومة الانجليزية تقضي بعدم تجاوز منطقة هرمز ، الى جانب أن التدخل في البصرة يفضي الى سوء العلاقات الانجليزية ـ العثمانية.

ولكن الشاه عباس استغل الاضطرابات الداخلية التي شهدتها الآستانة بعد اغتيال السلطان عثمان الثاني عام ١٦٢٢ واعادة مصطفى الاول الى الحكم مرة اخرى، وثورة بكر الصوباشي، قائد حامية بغداد على الوالي يوسف باشا الذي قتل برصاصة طائشة، وسيطر بعدها الصوباشي على بغداد وأعلن العصيان علىالدولة العثمانية، فعهد السلطان عثمان الثاني الى والي ديار بكر حافظ باشا بقيادة جيوش الولايات المجاورة للقضاء على التمرد. فخاف الصوباشي، واستنجد بالشاه عباس الذي كان يتحيّن فرصة كهذه، فجاء اغتيال السلطان عثمان الثاني ليعجل في تنفيذ مخططه للاستيلاء على العتبات المقدسة، فتوجه بقواته الى بغداد، متظاهراً بزيارة العتبات، فدخل بغداد واضطر حافظ باشا الى رفع الحصار المضروب حول بغداد، والى عقد الصلح مع بكر الصوباشي والاعتراف به والياً على بغداد.

وحاول الصوباشي أن يسوّي الامر مع الصفويين، ولكن شاه عباس رفض الاعتراف به والياً على بغداد، وواصل الشاه عباس زحفه على بغداد، ومع ممانعة الصوباشي وقتله المندوبين من قبل شاه عباس وتعليق جثثهم على اسوار بغداد، ضرب شاه عباس حصاراً حول بغداد، ولكن الصوباشي قاوم الحصار، فاضطر شاه عباس للخديعة وعقد اتفاقاً مع محمد بن بكر الصوباشي ونجح المخطط، ودخل الشاه بغداد في تشرين ١٦٢٣ وقتل بكر الصوباشي، وعيّن

صفي قلي خان حاكم همدان السابق والياً على بغداد، وقام شاه عباس خلال فترة سيطرته على بغداد بين عامي ١٦٢٣ ــ ١٦٢٩ باضطهاد اهل السنة وتدمير مزاراتهم[٢٩].

وبذل العثمانيون محاولات جادة لاستعادة بغداد بعد فترة قصيرة من سقوطها تحت الحكم الصفوي، وأصدر السلطان مراد الرابع (١٦٢٣ ــ ١٦٤٠) أمره الى والي ديار بكر حافظ باشا بالتوجه الى بغداد على رأس جيش لطرد الصفويين، وتمكّن عام ١٦٢٥ من السيطرة على كركوك وكربلاء والحلة، ثم فرض حصاراً على بغداد دام ٨ شهور، ولكنه قرر رفع الحصار والانسحاب في ايار ١٦٢٦ لعدم الجاهزية.

ثم قام العثمانيون بمحاولة ثانية، بعد وفاة شاه عباس عام ١٦٢٩ ، ولكن الصفويين احبطوا حصاراً كان فرضه العثمانيون حول بغداد، وبقيت الاخيرة تحت الحكم الصفوي حتى عام ١٦٣٨، الى أن تمكن السلطان مراد الرابع من استعادتها بعد ان رفض الشاه صفي الصلح، واستسلم الصفويون عام ١٦٣٩، ووقع الطرفان معاهدة "زهاب" في ١٧ أيار ١٦٣٩ تضمنت تعيين مناطق الحدود بين الدولتين، واستمر العمل بهذه المعاهدة مدة ثمانين عاماً ، وباستثناء الفترة الاولى من سيطرة السلطان مراد الرابع على بغداد ، والتي قام خلالها بممارسة كراهية شديدة ضد الشيعة ، اضافة الى عمليات قتل ونهب واعتداء على الممتلكات[٣٠]، فقد ظل العراق بعد ذلك وعلى نحو قرن كامل في حالة هدوء نسبي بسبب انصراف العثمانيين والصفويين سواء بسواء الى تسوية اوضاعهما الداخلية، ثم زوال الحكم الصفوي وقيام الدولة الافشرية، حيث حاول نادر شاه عام ١٧٣٣ للاستيلاء على العراق، واستمرت محاولاته قرابة عقد كامل ، الى أن دخل الايرانيون والعثمانيون في حرب عام ١٧٤٣ دامت حتى وفاة نادر شاه عام ١٧٤٧، فعقد صلح بين الجانبين، حدد على اساسه الحدود التقليدية لكل منهما مع دخول العراق في نطاق الامبراطورية العثمانية، وبذلك انتهى الصراع الايراني العثماني حول العراق[٣١]، وتوقفت الهجمات الصفوية بعد أن أصاب الوهن سلطان الصفويين، وأخذت الازمات الداخلية تعصف بملكهم، فصرفوا التفكير عن التوسع خارج الحدود، وانشغلوا بأزمة الداخل.

يبقى القول ، أن العراق بعتباته المقدسة وحوزاته الدينية، ظلت على الدوام تشكل المكافأة التي لم يحصل عليها الصفويون ، لتحقيق النصاب الديني، واستعماله اداة لتعزيز السلطة، واستقرارها، ولذلك سعوا الى ايجاد بديل محلي لتعويض خسارة العراق، كما نجد تجلياته في المبالغة بالاهتمام بتعمير مقام الامام الرضا لصرف الايرانيين عن الذهاب الى العتبات المقدسة في العراق، وايجاد بديل لهم في ايران خصوصاً وأن العراق كانت حينذاك في الحوزة العثمانية فأراد الصفويون الظهور في صورة الموالي لأهل البيت وقد نجحوا بالفعل في احالة المقام الرضوي رمزاً

شيعياً وايرانياً مميزاً يكاد يلتقي في رمزيته مع الائمة الاوائـل، وحسـب دونـالد ولـبر:" أن الشاه عباس وجّه عناية خاصة الى مزار الامام علي الرضـا في مشـهد بما يجعلـه مـزاراً جذّابـاً حتـى لا يرحل الايرانيـون الى مكـة او الى المـزارات الشـيعية المقدسـة في العـراق"[٣٢] وقـام الشـاه عبـاس لترسيخ تلك الرمزية برحلات عديدة لزيارة الامام الرضا كانت إحداها سـيراً علـى الاقـدام مـن اصفهان (عاصمته) الى مشهد. ينضاف الى ذلك انتقال الثقل الحضـاري والثقـافي مـن الحـواضـر الاسلامية التاريخية (بغداد ودمشق نموذجاً) الى اصفهان وشيراز ، اللتين ورثتـا الحـواضـر الشـيعية التقليدية ، وتحولتا الى موئل للعلماء وطلاب المعرفة، وقـد حققـت هـذه التبـدلات عـبر سلسـلة التدابير الصفوية نتائج باهرة أفاد الصفويـون منهـا في تحصـين الدولـة واسـتعمالها خطابـاً للتعبئـة العامة، اضافة الى كونها مصدرا رصيناً تستمد منه مشروعيتها واستمراريتها.

ويمكن القول بأن التشيع ظل على الدوام الباعث الفعّال على تماسك بنية المجتمع الايرانـي وحفظ هويته، وهذا ما لم يتحقق في المجتمعات الشرقية الاخرى رغم توسّل النظم السياسية فيها بالتمذهب كأحد الادوات السياسـية والتعبويـة النشـطة. فقـد اختلطـت الهويـة المذهبيـة بالهويـة الوطنية في ايران، فأنبتت هوية جديدة لا يمكن الفصل فيها بـين التشـيع كهويـة مذهبيـة وايـران كهوية وطنية، بالنظر الى أن ايران والتشيع هما نبتتان ظهرتا في وقـت واحـد في بـلاد فـارس في زمن الصفويين، الذين افادوا من التشيع في اقامة اقليم موحد يحتضن مجتمعـاً متجانسـاً ومتمـايزاً عن جواره، يترسخ فيه الشعور بالانتماء القومي، واستخدام التشيع كخطاب تعبوي يلعـب دور الاسمنت في ترصيص بنيان الدولة الايرانية الجديدة وترسيخ هويتها القومية.

فكان من تجليات الهويـة الجديـدة، أن جعلتهـا الدولـة الصفويـة اساسـاً في بنيـة خطابهـا السياسي ، وتعميمه على المؤسسات الدولتية، ونجح الصفويون في انشاء اكليروس دولة، اضطلع بمهمة ترويج التشيع في ايران في سياق بناء جهاز الدولة، حيث اجتذب السلطان الصفوي علماء الشيعة من العراق وجبل عامل والبحرين والقطيف ومنحهم صلاحيات واسـعة تنـدرج في اطـار السياسة الصفوية الرامية الى تعزيز اركان الدولة وتحصيل المشروعية الدينية.

وكان لتمذهب الدولة الصفوية مفعول بالغ التأثير ، في مقـابل تمذهـب الدولـة العثمانيـة حيث بدأ الطرفان في تكييف أدوات المذهب لتحقيق اغراض سياسية محضة، فبالغ الصفويون في اضطهاد المسلمين السنة في ايران اضطر الكثير منهم بما فيهـم العلمـاء للهجـرة الى تركيـا، ومـن هناك أفاد العثمانيون في تدعيم بنية اكليروس سني ، وبالمثل بالغ العثمانيون في اضطهاد المسـلمين الشيعة فاضطر الكثير من العلماء للهجرة الى ايران، جرى توظيفهم في تدشين اكـليروس الدولـة الصفوية. وإذ نجح الطرفان الصفوي والعثماني في توظيف التمذهب لبنـاء دولـة مركزيـة قويـة،

فقد لعب التمحور على المذهب ، واشتداد وتائر عصبانية مذهبية في الدولتين الصفوية والعثمانية، دوراً خطيراً في اعاقة امكانية قيام حلف اسلامي بين العثمانيين والصفويين في وجه الاستعمار البرتغالي الذي اجتاح المنطقة في الربع الاول من القرن السادس عشر الميلادي ، ولتغيّر مسار التاريخ، ولكن هذا التحالف لم يتم، بل أن تنامي حدة التنافس بين الصفويين والعثمانيين، دفع بهما للدخول في صفقات سياسية مع البرتغاليين.

و لم يكن إعلان الشاه اسماعيل أول الملوك الصفويين (٩٠٥ -٩٣٠هـ/ ١٤٩٩- ١٥٢٣م) التشيع باعتباره مذهباً رسمياً للدولة يمنحها خاصية تميّزها عن الدول السلطانية ذات المطامح الزمنية المحددة، أعني الدول السلطانية التي قامت في التاريخ الإسلامي، أو يحول دون توسلها بآليات مزاولة السلطة كما هي قارة في تراث المسلمين السياسي، فهي دولة سلالية بالمعنى الحرفي لكلمة سلالة، فقد كان للصفويون نظام شبه محدد لانتقال السلطة وتوارثها، أي باعتبار السلطة امتيازاً عائلياً خالصا، فقد اعتمد الملوك الصفويون الآلية السنية في مسألة انتقال السلطة كما ثبتت في الواقع التاريخي (الأمويون والعباسيون والعثمانيون...)، فكان ولي العهد يعين سلفاً، وقد بات معروفاً في التجربة الصفوية أن من يعين حاكماً على خراسان يصبح الملك القادم، وهذا الإجراء (اعتماد ولاية العهد) من شأنه أن يضع السلالة الصفوية على قدم المساواة مع الدول السلالية في تاريخ المسلمين السياسي، وعلى قدم المساواة مع الدولة العثمانية نفسها الجارة السنية للدولة الصفوية، وهكذا فـ "إن بنية الدولة االسلطانية التي نشأت في ايران انطلاقاً من إعلان المذهب الشيعي الإمامي هو مذهب الدولة والمجتمع، هي نفسها بنية الدولة السلطانية العثمانية التي نشأت في آسيا الصغرى" ويذهب كوثراني الى أن الدولة الصفوية اعتمدت خط سير العثمانيين في بناء هيكليتها العسكرية وهيئاتها الإدارية والدينية، وكانت المؤسسة الدينية "صدر الصدور ومشيخة الإسلام" من أهم ركائز الدولة وأركانها الى جانب المؤسسة العسكرية التي قامت عليها حروب الشاه ومعاركه[٣٣].

## طهماسب ..ترميم الشرعية

بعد موت الشاه اسماعيل سنة ٩٣٠هـ ورث أبنه طهماسب (١٥٣٣ ـــ ١٥٧٦) العرش في سن مبكرة، فلم يتجاوز عمره آنذاك العشر سنوات فصار العوبة بيد امراء القزلباشية (أصحاب القلانس الحمراء)، وصار نائب السلطنة (ديو سلطان روملو) أحد امراء الصوفية القدامى داخل السلطة، الحاكم الفعلي للدولة الصفوية، فقرر أن يفيد من قوة العلماء ورجال الدين لانتزاع سلطانه بالقوة من القزلباشية.

وفي عام ٩٣٧هـ نشب خلاف حاد بين طوائف القزلباش حول تنصيب السلطان وقام بعضهم بقتل حسين شاملو المعيّن من طرف تكلويان أحد زعماء القزلباش مما ضاعف من حراجة الموقف في ظل الفراغ القيادي الذي تعيشه الدولة الصفوية بما يوفّر للدولة العثمانية المنافسة فرصة مناسبة لاجتياح ايران واخضاعها للسلطان التركي، ولم يفلح تكلويان في جمع طوائف القزلباش حوله وتقوية موقعه قبالة الشاه المنتظر، أما يحي أوغلي تكلوبدين زعيم إحد الطوائف القزلباشية فأقدم على خطوة جريئة بالتحالف مع طهماسب ، فشن الاخير حملة على جماعة تكلويان ودحر فلولهم وقتل قادتهم وفرق جموعهم وفرض سيطرته عليهم[٣٤].

وعلى الرغم من تصفية التمرد القزلباشي، فقد كان طهماسب في مسيس الحاجة الى قوة معنوية تزيد في ترسيخ سلطانه، كونه يفتقر الى الخصائص الكاريزمية التي توفرت لدى والده المؤسس، ويفسّر د. علي الوردي ذلك بهذا النحو "كان هذا الشاه طهماسب يختلف في تكوين شخصيته عن أبيه اختلافاً واضحاً. فهو قد ورث الملك وحصل عليه جاهزاً أما أبوه فكان مؤسس الملك وقائد الجيوش وكان بالاضافة الى ذلك واثقاً من أنه رئيس الدين والدولة معاً فلا يحتاج الى من يرشده في دينه ودنياه"[٣٥]، فقرر طهماسب التوسل برجال الدين فكتب رسالة في ١٦ ذي الحجة ٩٣٩هـ الى الشيخ نور الدين علي بن عبد العالي الكركي (٨٧٠ ـ ٩٤٠هـ/ ١٤٦٢ ـ ١٥٣٤م) بالغ في مديحه والثناء عليه بعبارات غريبة جاء فيها "..الى من اختص بمنزلة أئمة الهدى (ع) في هذا الزمان..ذي المنزلة العالية خاتم المجتهدين ووراث علوم سيد المرسلين وحارس دين اميرالمؤمنين قبلة الاتقياء المخلصين قدوة العلماء الراسخين حجة الاسلام والمسلمين هادي الخلق الى الطريق المبين. قدوة أهل الزمان، مبين الحلال والحرام، نائب الامام (ع) لا زال كاسمه العالي عليا عاليا الذي أظهر مشكلات قواعد الملة بالقوة القدسية وتهاوى أمامه علماء كافة الامصار والاقطار، وأقتبسوا من أنوار مشكاة فيض علمه، وخضع له الاكابر والاشراف، وانقادوا لأوامره ونواهيه، ورأوا في اتباع أحكامه نجاة لهم".

واشتملت الرسالة على فرمان جاء فيه "وبهمة عالية ونية صادقة نأمر جميع السادة العظام والاشراف الفخام والامراء والوزراء وجميع أركان الدولة الاقتداء بالمشار اليه ويجعلوه إمامهم، ويطيعوه في جميع الامور، وينقادوا له ويأتمروا بأوامره وينتهوا عن نواهيه، ويعزل كل من يعزله من المتصدين للامور الشرعية في الدولة والجيش وينصب كل من ينصبه ولا يحتاج في العزل والنصب الى وثيقة أخرى" كما نصّت الرسالة على تخصيص خراج قرى عراقية وقرر السلطان له سبعمائة تومان سنوياً بعنوان السيورغالي في بلاد عراق العرب[٣٦](انظر الملحق الخامس).

وقد لبى الكركي دعوة طهماسب فغادر النجف ولماّ قدم اصفهان وقزوين مكنّه من الملك والسلطان وقال له: "نت احق بالملك لأنك النائب عن الامام ، وإنما أكون من عمالك ، أقوم بأوامرك ونواهيك"[٣٧]، وحصل على منصب (شيخ الاسلام)ولقّبه الشاه بـ <نائب الامام> يحيل الى رتبة سياسية رفيعة ومنحه صلاحيات واسعة في ادارة شؤون البلاد السياسية والاجرائية[٣٨]، فقوّى نفوذ الكركي ما حمله على الانتصار للدولة والدعوة لها والتأليف في وجوب طاعتها وربما ذهب الى أبعد من ذلك مما أثار عليه بعضاً من رجال الدين وفي مقدمتهم الشيخ ابراهيم القطيفي ( ٩٥٠هـ تقريباً وقيل ٩٤٥هـ)[٣٩].

وبموجب هذا الفرمان، سلك الشاه طهماسب مساراً مختلفاً عن والده الشاه اسماعيل، بتدشينه أول كليروس شيعي،يؤسس لنوع من التوازن الداخلي في الدولة، مبنياً على تقاسم السلطة، واشراك الديني في السياسي، ويدعونا هذا الى الوقوف عند أهم نتائج هذا الفرمان وردود الافعال التي أعقبته في المستويين الديني والسياسي:

أ ـ تراث السياسي الشيعي: ثمة تطور عميق حصل في الفكر الامامي الشيعي على امتداد عشرة قرون، سواء في مستوى حركته التاريخية والمجتمعية أو في نظامه المعرفي، وبالتأكيد ستكون الحقيقة عصية على الثبوت ما لم تعضّد بالادلة التاريخية الرصينة، وبالتالي سنجد صعوبة في قراءة هذا التطور خارج السياق التاريخي والموضوعي لحركة التشيع، ولكن للحظة سنجد أنفسنا معنيين بموضوع محدد (جزئي) من شأنه أن يفتح آفاقاً على كليّات التشيع، ولا أظن أن ثمة ما يظاهي فكرة الدولة / الامامة من حيث الاهمية في التراث الشيعي عموماً، فالامامة/الدولة ليست سوى الفكرة المركزية والمحور العظيم القارة في العقيدة الشيعية.

وبقدر خطورة وأهمية المكانة التي تحتلها الامامة/الدولة في الذاكرة الجماعية الشيعية، وتمفصلها على مجمل المناشط الدينية والمذهبية الشيعية، فإن حسماً تاماً لمسألة التعامل مع تفاصيل الامامة/الدولة مازال بعيد المنال، وتظل أي الامامة تولّد في طريقها طيفاً من الاشكالات والتساؤلات التي تزيد في تعقيد المسألة بدلاً من ايجاد مخارج موضوعية أو مناخات ايجابية لحلول نهائية مقبولة.

ولهذا السبب، لم يكن لدى علماء الشيعة مع قيام الدولة الصفوية نظرية سياسية واضحة المعالم في عصر الغيبة، أو حتى خبرة عملية يمكن أن تعين الفقيه على صنع بنى نظرية واقعية لدولة تستمد من قيم الدين/المذهب اسسها وسياساتها، فقد قصر دور العلماء على الاعتقاد بالامامة الالهية التي تحولت الى نظرية مقفلة باحكام، إذ لم يجتهد علماء الشيعة في تقديم أو اشتقاق نظرية فرعية من نظرية الامامة كما فعل علماء الشيعة الاوائل كالمفيد والمرتضى

والطوسي، وقرروا في ضوئها اصالة النظام السياسي، أو بتعبير شيخ الطائفة الطوسي (وجوب الرياسة).

فمنذ انقطاع الجدل الفقهي/السياسي حول العلاقة مع السلطة وسط فقهاء الشيعة في القرنين الرابع والخامس الهجري، لم يشهد الوسط الشيعي جدالاً مماثلاً حتى القرن العاشر الهجري، رغم الظروف المساعدة لتنشئة مناخ سياسي يتيح للفقيه فرصة انتاج معارف دينية سياسية ، ونخص بتلك الظروف نموذج علماء الحلة وهولاكو والعلامة الحلي والجايتو خدابنده في الدولة المغولية، ونموذج الشهيد الاول وابن المؤيد السربداري في الدولة السربدارية، فإن المصادر التاريخية والفقهية لا تشير الى ثمة جدالات سياسية جرت وسط الفقهاء الشيعة خلال تلك الفترة الممتدة من القرن السادس وحتى بدايات القرن العاشر الهجري.

ولذلك، ظلت مسألة العلاقة مع السلطة ، وقبل ذلك مشروعيتها غير محسومة حتى في المراحل التي تخترق فترة علماء الحلة وهولاكو والحلي والجايتو خدابنده المغولي والتي تكاد تكون بمثابة تجربة استثنائية مقطوعة الصلة بحركة الفقيه الشيعي وصيرورته التاريخية، ولذلك لم تستقر هذه التجربة في وعي الفقيه الشيعي بكونها مرجعاً يمكن الركون اليه والاسترشاد به في طريقة التعامل مع السلطان، ويمكن القول هنا بأن التراث السياسي الشيعي بدأ من الناحية الفعلية مع قيام الدولة السلالية الصفوية في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، إذ اطلق ارتباط الشيخ علي عبد العالي الكركي بالدولة الصفوية وما ترتب عليه من نتائج وتدابير منها قيام مؤسسة دينية رسمية خاضعة للدولة الصفوية، اطلق موجة جدل حاد بين علماء الشيعة، أفضى الى انقسامهم بين مؤيد للتماهي مع الدولة الصفوية المؤسسة على قاعدة شيعية، وبين مستنكر بشدة لأي نوع من العلاقة مع الدولة الصفوية المندرجة تحت عنوان الدول الغصبية، وقد واجه الكركي انتقاداً شديداً وواسعاً من فقهاء النجف ومن زملاء درس كانوا معه، كونه اسبغ على الصفويين تأييده ودمغ سلطانهم بالشرعية التي لا تصح الا للامام المعصوم، كما أثار نقمة بعض علماء الشيعة المعاصرين له، وبوجه عام، التزمت النجف الحاضرة العلمية الشيعية الكبرى في ذلك الوقت، موقفاً حذراً وفي الواقع سلبياً من الدولة الصفوية باعتبارها دولة زمنية لا دينية ، وقررت النجف أن تنأى عن الانخراط في النشاطات السياسية، بل وقطع الطريق على أية محاولات لاقامة صلة من أي نوع مع الحكام، وبالتالي ابقاء النجف بوصفها حاضرة علمية محضة لا دخل لها بالسياسة أو الشأن الاجتماعي العام.

تلك كانت الفلسفة الخاصة لدور النجف كما رآها الاقدمون ورسّخها المتأخرون، على أن ثمة منعرجات جديدة أسهمت في تعديل تلك الفلسفة، أو اختبار صدقيتها، وبالتاكيد

سيكون للسياسة دخالة مباشرة أو غير مباشرة في عملية الاختبار تلك، فمع تبلور المشروع السلطاني الصفوي عبر علاقة الشاه طهماسب الصفوي والشيخ الكركي، بدأت تبرز آراء فقهية معارضة لما يطرحه الكركي، بدأت مع الشيخ ابراهيم القطيفي، ثم ما لبث الاحتجاج "أن انتظم في تيار فقهي معارض لنشوء دولة زمنية تدعي تطبيق الشريعة وفقاً لمذهب الامامية الاثني عشرية" وقد عكس هذه التيار نفسه في اشكال مختلفة قولبتها الاتجاهات الفقهية والفكرية المتنوعة، فقد حمل الفقهاء الاخباريون على الاصوليين "اجتهادهم في مسألة السلطة في زمن غيبة الامام، وحصروا مهمة الفقيه في نقل اخبار الرسول والائمة دون زيادة أو نقصان"[٤٠].

وهنا، يتعين الرجوع الى تراث العلماء السياسي في تلك الفترة، وتحديداً فيما يتصل منه بالمواقف العامة من التعاطي بالشأن بالسياسي، والعلاقة مع السلطان، وهي مواقف لن نلتزم فيها بحقبة زمنية مع تواصل هذه المواقف، فقد نقل عن الشيخ جواد العاملي (١١٦٤ــ ١٢٢٦هـ) قوله عن استاذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنه "كثير التعلق بأبواب الملوك والحكام"[٤١]، كما تعرض الميرزا رفيع الدين محمد بن الامير بن شجاع الدين محمود الملقب بسلطان العلماء أو خليفة السلطان (ت١٠٩٨هـ) الى قذف بعض علماء الشيعة ونقل الخوانساري في (روضات الجنات) أنه طعن فيه العلماء فيما أهمله أصحاب السير مثل صاحب (أمل الآمل) وصاحب (السلافة) فيما بلغ البعض بطعنه أن شكك في تورعه عن بعض عمل الشيطان وفي اجتهاده ايضاً[٤٢].

وقد بات قاراً في الوعي الشيعي، أن من مقتضيات الورع والتقوى فك الارتباط ــ من أي نوع ــ مع السلطان ومقاطعته تماماً، بل أصبح هذا الامر ضرورة ثابتة وملحة بالنسبة للفقيه وعالم الدين، الذي به تختبر فيها كفاءته العلمية ولياقته الدينية، وجنح كثير من العلماء الى اعتزال السلطان ورفض تولي المناصب السلطانية، لما يبطنه هذا الموقف من الابقاء على الصورة الغصبية للدولة في عصر الغيبة، وبالتالي عدم القبول بمشروعيتها، وثانياً التأكيد على نقاء المعتقد ، واستقامة السلوك، ويذكر في هذا الصدد الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني العاملي، من علماء القرن الحادي عشر الهجري وقد استوطن مكة المكرمة، في عهد الحرافشة الذين حكموا بعلبك فترة من الزمن، وكان الامير الحرفوشي يونس بن الخرفوش قد بعث اليه بخمسمائة قرش والتمس منه ان يقبل ذلك تقرباً، ولكن الشيخ محمد ابقاها عند الرسول الذي حملها اليه، وطلب منه أن يشتري بها هدية بمائة قرش من العود والقماش وهكذا يفعل كل سنة حتى لا يبقى منها شيء. وتنقل قصة أخرى مماثلة عنه أن الشاه عباس الصفوي طلبه عام ١٠١٤هـ وكان الشيخ في زيارة للعراق، فأبى ثم جدد طلبه وكان الشيخ في مكة المكرمة،

فأبى، وقيل أنه اعاد الطلب عليه اكثر من مرة، فلما قبل مكرهاً عين لـه مبلغاً لخـرج الطريـق ، فأبى أن يأخذه وقال "فقد نهينا عن مثل ذلك"[٤٣].

وينقل صاحب كتاب (الانوار النعمانية) نعمة الله الجزائري: "أن السيد الجليل محمد بـن علي بن الحسين العاملي حفيد الشهيد الثاني صاحب المـدارك، والشـيخ المحقـق حسـن صاحب المعالم رحمهما الله قد تركا زيارة المشـهد الرضـوي على سـاكنه افضـل الصـلاة خوفـاً مـن أن يكلّفهم الشاه عباس الاول رحمـه الله بـالدخول عليـه..فبقيـا في النجـف الاشـرف و لم يأتيـا الى العجم احترازاً من ذلك الامر المذكور"[٤٤].

وتظهر لنا التطورات اللاحقة، أن انخراط قسم من علماء الشيعة في الدولة الصفوية لم يتم بمعزل عن وعي الامامة الالهية، فقد وضع هـذا القسـم نصـب عينيـه أن انجـاز مشـروعية الدولـة متحقق بظهور الامام المهدي، ولذا يهمنا أن نشدد هنـا علـى أن التدخـل في الشـؤون السياسـية وصولاً الى السيطرة الدائمة لم يكن قط ولا حتى هدفاً بعيداً من اهداف العلماء ، فـإن اسـتمرار غيبة الامام كان يعني بشكل لا مناص منه غياب كل سـلطنة مشَـرعِنة (بالكسـر) عـن الشـؤون الدنيوية بحيث أن مواقف العلماء السياسية ما كان يمكن لها في التحليـل النهـائي ، الا أن تكـون مسألة معارضـة[٤٥]، ولذلـك لا تغـدو مشـاركة العلمـاء في الدولـة الصفويـة في عهودهـا الاولى كونها سوى استجابة لظروف خارجية موضوعية تقتضـي تحصـين سـيرورة وصـيرورة الجماعـة (الشيعة هنا)، والذي من شأنه تبرير التوسل بالدولة والتماهي فيها، متناغماً مع الشعار الصفوي الشيعي.

ومهما يكن، فقد ادى قيام الدولة الصفوية على ارضية شيعية الى انبثاث اجـواء سياسـية نشطة، اجتذبت اهتمام العلماء الشـيعة، بـالنظر الى النجـاح البـاهر الـذي حققـه الصفويـون في استدراج العلماء الى ميدانهم، والذي أسهمت آثاره اللاحقة في تعديل النظرة السلبية المطلقة الى السياسة بوصفها من حبائل الشيطان، باتجاه انخـراط حـذر وتاليـاً ايجـابي الى حـد مـا في الشـأن السياسي.

ولعل أبرز عمل ظهر خلال هذه الفترة، كتاب (روضة الانوار) للفقيه المحقق محمـد بـاقر السـبزواري (ت ١٠٩٠ ــ ١٦٩٧)، وكـان شـيخ الاسـلام في دولـة الشـاه عبـاس الصفـوي الثـاني(١٠٥١ ــ ١٠٧٥هـ / ١٦٤١ــ ١٦٦٤م)[٤٦]، وقـد حمـل الكتـاب مـن الـدلالات السياسية ما يكفي لأن يعتبر أول قطع مع الاجماع الشيعي على غصبية السلطة في عصـر الغيبـة، فهو في هذا الكتاب يؤكد بوضوح غير مسبوق أحقية، وشرعية سلطة غير الامام.

والكتاب في مجمله يجمع وفي نفس الوقت يجانس بين عنصرين متجاذبين: الايمان القاطع والعميق بالامامة الالهية، وبالدولة الالهية الموعودة بظهور الامام المهدي، وبين الموقف العقلي المحايد القاضي بأصالة النظام السياسي، وحاجة البشر الى نظام يدير شؤونهم، ويحفظ مصالحهم. يقول السبزواري ما نصه:"لا يخلو أي عصر من وجود امام، ولكن في بعض العصور يختفي الامام لأسباب ومصالح تُخفى عن أنظار أبناء آدم، وحتى في ذلك العصر يكون العالم، ذا دولة ونعمة ببركة وجودهم، والآن في هذا العصر وصاحب العصر والزمان غائب، إذا لم يكن هناك سلطان عادل وصالح لإدارة أمور الدنيا، فإن زمام الامور سوف يضطرب وتتعسر الحياة على كافة الناس، ومن ثم فلا بد ومن اللازم أن يعيش الناس في ظل حكومة سلطان يحكم بالعدل ويتأسى بقول الامام وفعله"، ويزاول وظائف السلطنة على النحو التالي: ١ـ الاقتداء بحديث الامام وسنته. ٢ـ دفع شر الظلمة. ٣ـ الحفاظ على رعيته وهم ودائع الحق تعالى لديه. ٤ـ وضع كل واحد من اتباعه في الموضع اللائق به. ٥ـ حفظ المؤمنين وحمايتهم من عدوان الكفار والمبتدعة وسلطنتهم. ٦ـ اعلاء كلمة الشريعة. ٧ـ تقوية اهل الزهد والديانة. ٨ ـ الامتناع عن الاستيلاء على أموال الرعية وتبديل الاموال والاشخاص الى أدوات لارتكاب المعاصي وفعل الشهوات. ٩ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. ١٠ـ المحافظة على طرق المملكة وحدودها ونفوذها[٤٧].

ويظهر النص السابق، المنزع العقلاني التحرري لدى السبزواري، يتجلى أولاً في نحله السلطان صفة النيابة عن الامام المعصوم ويحله محله في حدود مهمته كحاكم، في الوقت الذي يهمل بقصد أو دونه نيابة الفقيه عن الامام المعصوم، ثم يذهب من خلال حصر وظائف السلطان، أو طبيعة الدولة المتصوّرة، وهي تقريباً النموذج التقريبي للدولة الدينية، يذهب الى تفويض سلطان الوقت المهام الدينية التي لا يقوم بها كما ترسخ في الوعي الفقهي الشيعي، الا الفقهاء وعلماء الشريعة، فيما لا ذكر في النص الى اقتسام السلطة بين الفقيه وسلطان الوقت، وإنما ندرك من النص المذكور، أن للسلطان مزاولة مهمام الدين والدنيا معاً، وضبط تدابير السلطة على اساس مقررات الشريعة .

وفقهياً، يظهر السبزواري شجاعة فائقة في معالجة المسائل الحرجة في الفقه السلطاني الشيعي، والتي تعكس الى حد كبير انفتاحه على الواقع والنص بروح عصره وحاجاته. ونقرأ في مناقشة السبزواري لمسألة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، أنه لا يقيم وزناً لاشتراط السلطان العادل (=الامام) في التحقق العيني للجمعة، ونقل أقوال بعض فقهاء الشيعة المتقدمين بخصوص اتفاق الشيعة على عدم عينية الجمعة في عصر الغيبة، ورد ذلك بالقول :"ولكن الظاهر أن ذلك

ليس باتفاقي بين الاصحاب بل كثير عبارات من المتقدمين واضحة الدلالة على خلافه" وقال بأن المشروطية محصورة في زمان الحضور لا الغيبة[٤٨].

وأورد تعليلين رصينين لاثبات عدم مشروطية الامام العادل في الجمعة حال الغيبة، والانتقال منه الى نقد الفقيه في تعامله مع مساحة مأذونية الامام في عصر الغيبة له، وهذان التعليلان هما:

الاول: "لأن الفقهاء حال الغيبة يباشرون ما هو أعظم من ذلك (= اقامة الجمعة) بالإذن كالحكم والافتاء فهذا (=الإذن باقامة الجمعة) أولى ".الثاني:"ان الاذن إنما يعتبر مع امكانه أما عدمه فيسقط اعتباره ويبقى عموم القرآن والاخبار خالياً عن المعارض"[٤٩].

وثبّت السبزواري موقفه الافتائي في صلاة الجمعة في (كفاية الاحكام) بما نصه:"صلاة الجمعة وهي ركعتان بدل الظهر ووجوبها في الجملة اجماعي بين المسلمين، إنما الخلاف في زمان غيبة الامام (ع) والاقرب وجوبها عيناً بلا اشتراط الفقيه، لكن الاحوط انه اذا وجد الفقيه في بلد لا يجمع غيره.."[٥٠].

وناقش السبزواري مسألة الخراج والمقاسمة مع السلطان في عصر الغيبة بما يبطن مشروعية التعامل مع السلطان الجائر وقال "ان الائمة لما علموا انتقاء تسلط السلطان العدل الى زمان القائم (ع) وعلموا أن للمسلمين حقوقاً في الاراضي المفتوحة عنوة وعلموا أنه لا يتيسر لهم الوصول الى حقوقهم في تلك المدة المتطاولة الا بالتوسل والتوصل الى السلاطين والامراء حكموا (ع) بجواز الاخذ منهم، إذ في تحريم ذلك حرج وغضاضة عليهم وتفويت لحقوقهم بالكلية" واستند في ذلك على راوية للامام جعفر الصادق (ع) أنه قال:"لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض وأهلها من السلطان"[٥١].

ولعل المناقشة التالية تبين الى أي حد هي رصينة وجهة نظر السبزواري في التعامل مع السلطان، حيث ورد في هذه المناقشة: أن الامام جعفر الصادق (ع) سئل عن الزكاة، فقال: ما أخذه منكم بنو أمية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم. وقد استند بعض من الفقهاء على هذه الرواية في تحريم اعطاء الخراج والمقاسمة والزكاة الى السلطان. ورد السبزواري على ذلك بأن "اخبارنا غير واضحة الدلالة علي التحريم، وغاية ما يستفاد من الرواية حكم الزكاة، فلا يعم غيره، ثم التفريع الذي ذكره ايضاً محل تأمل، وانسحاب حكم بني امية في غيرهم مطلقاً ايضاً محل تأمل"[٥٢].

ويذهب السبزواري الى أبعد من ذلك، فله رأي مخالف لغالبية فقهاء الشيعة في مسألة الخمس في عصر الغيبة، حيث يقول ما نصه :"والقول بإباحته فيه ـ أي في زمان الغيبة ـ مطلقاً لا يخلو عن قوة.."[٥٣].

واجمالاً، وازاء المكانة المركزية لمبدئي الامامة الالهية، وانتظار دولة الامام المهدي عند الفقيه الشيعي، يمثل السبزواري نموذج الفقيه المتنوّر، وهو بلا ريب أول فقيه مجدد في الفقه السياسي الشيعي على الاطلاق، يحيل التشيع من كونه اطاراً ماضويا ساكناً الى اطار دينامي، تسري بداخله روح التجديد، والامتثال لضرورات الوقت، مع تسليمه بالمبادىء الكبرى التي تمثل صلب الايمان الشيعي، كالامامة النصية، وانتظار الامام المهدي.

ب ـ المؤسسة الدينية الصفوية:اختطت الدولة الصفوية لنفسها ـ كما أسلفنا ـ الطريق ذاته الذي سارت عليه الدولة العثمانية في بناء هيكليتها العسكرية وهيئاتها الادارية والدينية، وكانت المؤسسة الدينية (صدر الصدور ومشيخة الاسلام) من اهم ركائز الدولة وأركانها[٥٤]، فامامة الجمعة تمثيلاً وهي منصب علمي من قبل السلطان في الدولة الايرانية نظير مشيخة الاسلام في الدولة العثمانية، الا أن مشيخة الاسلام تحسب في عداد الوزارة ، وهي بمنزلة قضاء القضاة في الدولة العباسية، وكان شيخ الاسلام هو الذي يعين القضاة في جميع المملكة بخلاف امامة الجمعة، فإنها منصب علمي صرف ، وكانت مشيخة الاسلام موجودة في الدولة الايرانية في عهد الصفويين وهي ايضاً منصب علمي واداري يفوّض من قبل السلطان الصفوي.

وقد لعب علماء الدولة العثمانية خصوصاً في بلاد الشام والعراق دوراً كبيراً وفي الوقت نفسه غير مباشر في بناء المؤسسة الدينية الصفوية من خلال حملات الكراهية ضد علماء الشيعة فألجأتهم للرحيل الى ايران، فقد سافر الشيخ حسين عبد الصمد وابنه الشيخ بهاء الدين العاملي اثر شهادة الشهيد الثاني، فكان الباعث على سفره عام ٩٦٥هـ كما ذكر الامين "ما حدث من الخوف على العلماء في جبل عامل بسبب ماجرى على الشهيد الثاني ، ولم يكن لهم ملجأ في ذلك الوقت غير ايران.."[٥٥]الشيعية. وحين توجه الشيخ حسين عبد الصمد الحارثي (٩١٨ـ ٩٨٤هـ) الى ايران ، وكان في عهد الشاه طهماسب الصفوي، ففوّض اليه منصب مشيخة الاسلام بقزوين واستمر عليها سبع سنين وكان يقيم صلاة الجمعة ، ثم انتقل الى مشهد بأمر السلطان مع احتفاظه بالمنصب[٥٦]، ويمكن تتبع عشرات القصص حول هجرة علماء شيعة من مناطق مختلفة في بلاد الشام والعراق والبحرين والقطيف الى ايران في تلك الفترة، وكان باعث الهجرة واحدا.

## شرعية السلطة

سنجد أنفسنا في ظل صيرورة الدولة الصفوية، أمام امتحان عسير ينافح الفقيه الشيعي من أجل اجتيازه، ممثلاً في مشروعية الدولة القائمة في عصر الغيبة، وهذا الامتحان يمتد الى نقطة بداية انشعاب حركة الفقه الشيعي منذ القرن الرابع الهجري الى اتجاهين: أخباري، أصولي، يستدعي معه تراثاً ثقيلاً من السجالات الفقهية الحادة ، وصولاً الى الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجري.

ويسترعي هذا الاستدعاء، ملاحظة التبدلات العمودية التي شهدها موقع الفقيه في الحقل السلطاني، ونستحضر هنا ثلاثة نماذج بارزة في التاريخ الشيعي بعد الغيبة ممثلة في: العلامة الحلي والسلطان المغولي الجايتوخدابنده، والشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الاول بسلطان الدولة السربدارية ابن المؤيد ، والشيخ الكركي بالسلطان الصفوي طهماسب. ففي نموذج الحلي ـ الجايتوخدابنده كان دور الفقيه منحصراً في الحيز الارشادي التبليغي، وفي نموذج العاملي ـ ابن المؤيد، نحل الفقيه ــ نظرياً ــ صفة المفتي، أما النموذج الثالث الكركي ــ طهماسب فقد احتل الفقيه موقع النيابة العامة عن الامام والمشرّع للسلطة.

ويشكل نموذج الكركي ـ طهماسب منعطفاً تاريخياً في حركة الفقه السلطاني الشيعي، فلأول مرة يتقلد الفقيه منصب النيابة العامة عن الامام المهدي ويصل الى أعلى نقطة في الهرم السياسي، وهذا المنصب يخوّله التشريع في الحقل الديني، ويلزمه مهر السلطة الصفوية بالمشروعية الدينية، بمعنى أن يصبح الفقيه المصدر الرئيسي لاضفاء الشرعية على السلطة، وهذا بكلمة مكثفة يتطلب خروجاً على الاجماع الشيعي الفقهي في كثير من الموضوعات والتي تلتقي عند عقيدة «الانتظار»، وتالياً سيكون الكركي عرضة لهجمات المتمسكين بشدة بعرى الاجماع ذاك، يكشف عن ذلك تموجات قرار الكركي بتعيين امام في كل مدينة لاقامة صلاة الجمعة، يؤسس على اساسه أول اكليروس شيعي يشكل فيه الفقهاء الشيعة العرب ومن جبل عامل حصراً نواته الاولى، ويمدّ الدولة الصفوية بأسباب القوة والاستقرار، وقد أثار هذا القرار حفيظة طائفة من فقهاء الشيعة الذين يحرمون اقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، ونفس الشيء يقال عن إجازته جباية الخراج في زمن الغيبة، وهي من الموضوعات الخلافية في الفقه الشيعي والتي من شأنها تزويد الدولة برافد مالي كبير، تنضاف الى ذلك تعليماته بالتوقف عن ممارسة التقية بعد أن أصبح الشيعة في ظل الدولة الصفوية الشيعية.

وتقدّم السجالات الفقهية التي كانت دائرة بين الشيخ ابراهيم القطيفي والشيخ علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، مثالاً حيوياً على اشكالية الشرعية التي طرحت بدرجة أكبر في زمان الدولة الصفوية، وتعكس طبيعة التشابكات الفقهية المعقدة في تلك الفترة، منظوراً الى وجود الدولة الصفوية على قاعدة مذهبية، كما تكشف تلك السجالات ابتداءا عن أول انشعاب داخل المدرسة الاصولية، على قاعدة نيابة الفقيه عن الامام المعصوم، فالتشيع التاريخي يعتبر ظاهرة احتجاجية على الدولة غير المتحدرة من أهل البيت، وكان الموقف الاصلي من السلاطين كما يعبّر عنه الشيخ يوسف البحراني "حرمة الدخول في اعمالهم على أوكد وجه، بل مجرد محبتهم والركون اليهم وحب بقائهم فضلاً عن مساعدتهم واعانتهم بالاعمال"[٥٧].

فالقطيفي الذي هاجر عام ٩١٣هـ من مسقط رأسه القطيف في شرقي الجزيرة العربية الى النجف الاشرف، كان شريكاً في درس الشيخ علي بن هلال الجزائري مع الشيخ عز الدين الآملي والشيخ علي الكركي، وساهم في حركة ترويج التشيع في ايران، الا أن مساهمته هذه لم تصل الى حد التماهي في السلطة الصفوية، ورغم تأثر القطيفي بطريقة اجتهاد الكركي، الا أنه كان أميّل الى موقف المدرسة الاخبارية، كما أن آراءه الجريئة والحادة[٥٨] ضد معاصره الكركي يزجه في دائرة المعارض لأي نيابة عن الامام المعصوم في عصر الغيبة، يعزز ذلك مخالفته للكركي في التماهي مع السلطة الصفوية ودمغها بالشرعية، اضافة الى تحريمه صلاة الجمعة في عصر الغيبة مطلقاً وحرمة جباية الخراج. وكانت المناظرات تثور بينهما بصورة متصلة سيما حين يتعلق الامر بالاحكام السلطانية الشيعية.

ويصدر القطيفي في مناظراته عن عقيدة (الانتظار) كما استقرت في التراث الإمامي الشيعي، ويضعها اساساً متيناً في بنية الخطاب السلطاني الشيعي، ولذلك قاطع الصفويين ورفض عروضهم، ويذكر الاصبهاني في (رياض العلماء) أن الشاه طهماسب بعث الى الشيخ ابراهيم القطيفي جائزة "هدية" وكان حينذاك في النجف، وتوافق مع وجود الشيخ الكركي هناك قبل رحيله الى ايران تلبية لدعوة الشاه طهماسب ، فرفض القطيفي قبول الجائزة وردها واعتذر عن ذلك بأنه لا حاجة له في أخذها، فرد عليه الشيخ الكركي بأنك أخطأت في ذلك الرد وارتكبت إما محظوراً أو مكروهاً، واستدل على ذلك قائلاً بأن مولانا الحسن (ع) قد قبل جوائز معاوية ، ومتابعته والتأسي به إما واجبة أو مندوبة وتركها إما حرام أو مكروه كما تحقق في الاصول وهذا السلطان لم يكن أنقص درجة من معاوية وانت لم تكن أعلى رتبة من الحسن (ع)، وتشي هذه الحادثة بتعريض الكركي من طرف خفي بالسلطان الصفوي من خلال المقارنة بين طهماسب ومعاوية بوصفه إنموذجاً للسلطة الغصبية ، ويمكن حمل هذه المقارنة على طبيعة وحدود التناظر وطرفيه، خصوصاً وأن الكركي يسعى من خلال المقارنة التوسل

باستدلالات مورد قبول الخصم واقناعه بها، وبالرغم من ذلك لم يتزحزح القطيفي عن موقفه[٥٩]، الذي ثبّته في رسالته في الخراج (انتهى من تصنيفها سنة ٩١٩هـ) بما نصه ‹متى تمكن الانسان من ترك معاملة الظالمين والامتناع من جوايزهم كان الاولى له ذلك لما فيه من التنزه› وقال ايضاً "فلا شك عند أهل الله أن من الورع تجنب جوايز الظالم وانكار ذلك جهل"[٦٠]، ويرمز هذا الرأي الى نفي القطيفي لمشروعية السلطة الصفوية، وقد كانت هذه الحادثة سبباً في مضاعفة الاهتمام بموضوعة هدايا السلطان في البحوث الفقهية الشيعية في المراحل اللاحقة، حيث خصص الكركي والاردبيلي والانصاري ويوسف البحراني باباً لمسألة هدايا السلطان[٦١]، بعد أن كانت تطرح عرضاً في باب عمل السلطان[٦٢].

على أن قراءة الموقف المتشدد لدى القطيف من هدايا السلطان، يجب أن تتم خارج سياق جزئية، وإنما عبر سياق كلية، تحيل الى نفي مشروعية السلطة الصفوية، فالقطيفي لم يرفض الهدية لذاتها، وإنما كون قبولها يستبطن الاقرار بمشروعية السلطة، وهو ما يرفضه القطيفي بحال.

وعلى الضد من ذلك، يرد احتجاج الكركي الى حقيقه سعيه للانفصال عن ‹تاريخانية› الفقيه الشيعي، والتخلي عن النمط الفقهي التقليدي، والتلبس بالواقع بوعي جديد للتاريخ والتراث الشيعيين، لا على طريقة القطيفي الذي يبلغ به التماهي في الماضي حد الانغماس التام فيه والتوسل به لتعليل واقتفاء الحوادث التاريخية والمواقف الفقهية.

وهذا يستدعي التأكيد على أن وعي الانشعاب الاصولي الجديد وإن كان مرتكزاً على قاعدة فقهية، الا أن الايغال فيه يساعد على الاحاطة شبه التامة ببنية كل اتجاه، ومحاججاته، وآلياته العقلية والنقلية، مقترناً بعوامل الزمان، والمكان، والموضوع.

فأول مايتبدى من الاتجاه الاصولي القديم، وهو يقترب في موقفه هذا من الاتجاه الاخباري أنه يسعى للاعتصام بحرفية النص ومركزيته ولم يجنح الى تبديل وتيرته ونسقه التاريخي والفقهي، بل ظل يكرر ذاته على الدوام، محتفظاً بذاكرة فقهية/تاريخية ساكنة، تتنشط في حالات انكسار منافسه الاصولي الجديد، فيما كان الاخير، خاضعاً أو على الاقل قابلاً للتبدل، فهو قد بدأ في تجديد سيرورته ، بفعل توسله بوسائط عقلية، تجيز له اسقاط وعيه الخاص على النص الديني، ويؤهله لانتاج أو تطوير احكام ومعارف دينية، ما يحمله على التماهي في الواقع، في مقابل استقالة منافسيه الاصولي القديم والاخباري المحافظ، وتلاشي الاخير في الماضي. ووفق هذا التكثيف الشديد لطبيعة التمايز، يمكن رصد مجرى وطبيعة الساجالات الفقهية بين القطيفي والكركي.

## تمظهرات النيابة

### ١ ـ صلاة الجمعة

ابتداءً، أجد ضرورة لالفات الانتباه وفي موضوع صلاة الجمعة بوجه خاص، الى أن صلاة الجمعة لم تتحول الى اشكالية مازالت غير محسومة في الفقه الشيعي الا بفعل التيار الاصولي، الذي اضفى عليها طابعاً سياسياً بربطها بالامامة الالهية، وهذا ما جعلها أحد معايير شرعية السلطة، فقد تمسك الاصوليون بشرط عدالة السلطان، فإذا اقاموها اقروا بشرعية السلطة، وقد اتفقت آراء العلماء الاصوليين "على أن ذلك الشرط إنما هو حضور السلطان العادل أو من نصبه لذلك كأنهم عنوا بالسلطان العادل كما صرح به بعضهم الامام المعصوم عليه السلام فاشترطوا حضوره (ع) اذا تيسر كما في بلد اقامته (ع) في دولة الحق، وإذنه اذا لم يتيسر الحضور كما في البلاد الاخرى"، وكان الشيخ الطوسي "أول من قال باشتراط الامام أو نائبه مع الامكان وتبعه عليه الآخرون وكان مذهبه الوجوب العيني كسائر من تقدمه"(٦٣).

وبعكس الاخباريين فإن مبناهم على وجوب الجمعة مجرد عن الشرائط والقرائن، وردوا على الاصوليين بالقول "كأن في اذن السلطان مدخلاً في انعقادها" وقال الكاشاني "إن اشتراط السلطان ليس عليه سلطان"(٦٤) أي دليل، وبناء عليه، ذهب اغلب الاخباريين على حد الشيخ جعفر ابو المكارم الى القول بوجوب الجمعة عيناً واختلاف الاصوليين في وجوبها وذهاب الاغلب الى استحبابها(٦٥) وكان موقف التحريم من الاخباريين يعد نشازاً(٦٦).

وفي الواقع يمثل موقف الاخباريين القائل بالوجوب العيني من الجمعة بلا قيد أو شرط الاصل العملي الشيعي، وإنما وردت بعض النصوص الضعيفة مشفوعة بمواقف وظروف سياسية أملت على الفقيه الاصولي التشدد في موضوع صلاة الجمعة واحالتها الى شعيرة سياسية عبادية، وادراجها ضمن امتيازات الامامة وهذا ما أثار علماء المدرسة الاخبارية الذين وجهوا سهامهم الى بعض الاصوليين القائلين بالتحريم، بناءا على رفض نيابة الفقيه عن المعصوم.

ويندرج الكركي في جملة الفقهاء الاصوليين القائلين بنيابة الفقيه عن الامام المعصوم، رغم ماتثيره النيابية هذه، من غموض منظوراً الى أن أول مرة طرحت فيه بهذا الشكل المتطوّر كان في رسالة الشاه طهماسب الى الكركي، فيما لا مصادر تاريخية وفقهية تخبر عن حجم تداولها في الوسط الفقهي الشيعي حتى ذلك الوقت، وإن كان الخلاف الفقهي بين القطيفي والكركي يوحي بذلك قطعاً.

فقد دخل القطيفي والكركي في سجالات فقهية حتى قيل بأن اكثر الايرادات التي أوردها القطيفي في بعض رسائله كانت للرد عليه(٦٧)، وكان الكركي يرى نيابة الفقيه عن الامام المعصوم ، وقد ثبّت ذلك بايثار في (رسالة في صلاة الجمعة)، والتي انتهى الكركي من تأليفها سنة ٩٢١هـ ، حيث أفتى بوجوب صلاة الجمعة تأسيساً على أن "الفقيه العدل الامامي الجامع لشرائط الفتوى ، المعبّر عنه بالمجتهد في الاحكام الشرعية نائب من قبل ائمة الهدى صلوات الله عليهم في حال الغيبة في جميع ماللنيابة فيه مدخل"(٦٨)، ويؤسس على تلك النيابة حكماً ينص على أن "الفقيه المأمون الجامع لشرايط الفتوى منصوب من قبل الامام وبهذا تمضي أحكامه ويجب مساعدته على اقامة الحدود والقضاء بين الناس. لا يقال الفقيه منصوب بالحكم والافتاء والصلاة أمر خارج عنها لأنا نقول هذا في غاية السقوط لأن الفقيه منصوب من قبلهم (ع) حاكم كما نطقت به الاخبار"(٦٩).

ورغم ما قد يلمح اليه التردد من جانب الكركي في حسم الفتوى لصالح الوجوب لا التخيير، على أنه تنازل فقهي، بالنظر الى أن رسالة الكركي ليست سوى شرحاً وتعزيزاً لرأي الشهيد الاول زين الدين العاملي بوجوب اقامة صلاة الجمعة عيناً ، تأسيساً على النيابة العامة للفقيه، الا أن مجرد القول بالوجوب يرمز الى تحول هام في سياق حركة الفقه الشيعي العام، كما يحمل دلالات سياسية هامة في سياق علاقة الفقيه بالسلطان، ويقرر ابتداءا شرعية السلطة، وهذا ما أثار حفيظة القطيفي أحد القائلين بحرمة صلاة الجمعة في زمن الغيبة، وله رسالة في ذلك رداً على الشيخ الكركي في القول بوجوبها مع وجود المجتهد الجامع لشرايط الفتوى، وينـدك هذا التعارض في الموقف من السلطة الصفوية ايضاً، فالقول بالحرمة يقتضي نفي مشروعيتها بينما القول بالوجوب (العيني أو التخييري) ينطوي على احتمالات اقرب الى القول بمشروعيتها، وفي حالة الكركي فإن القول بالوجوب التخييري يستلزم الاعتقاد بمشروعية السلطة الصفوية.

ونجد هنا أول تطبيق عملي لاحد المعايير الاربعة لشرعية السلطة كما تحددت في المصنفات الفقهية الشيعية الاصولية، والتي أتينا عليها في مقدمة البحث، وتعد صلاة الجمعة أبرز هذه المعايير، حيث بدا واضحاً من خلال هذا التطبيق موقف القائلين بمشروعية السلطة الصفوية وعدم مشروعيتها، وقد تلقى السلطان الصفوي فتاوى الفقهاء الاصوليين القائلين بالوجوب العيني أو التخييري بترحيب بالغ ، كونها تضفي في أحد وجوهها شرعية على سلطانه السياسي، ولهذا السبب نفى الشاه طهماسب الفقيه الشيعي نعمة الله الحلي المعروف بالصدر الكبير وكان مرافقاً للكركي في قدومه الى ايران في زمان الشاه طهماسب ، نفي لقوله بعدم جواز اقامة صلاة الجمعة في زمن الغيبة

وبينما ينطلق القطيفي من خلفية نافية لأية ولاية لغير الامام أو نائبه الخاص، وحرمة اقامة الدولة في عصر الغيبة، ينطلق الكركي من قاعدة اجتهادية عقلانية يتمثل على اساسها مبدأ (النيابة العامة) للفقيه عن الامام، والتي ستؤسس (أي النيابة العامة) من الآن مكانة الفقيه في الدولة ، وستهيىء بالتأكيد للكركي وضعاً أفضل مما كان عليه وضعه في زمان الشاه اسماعيل الصفوي فهو سيعود نائباً عن الامام المهدي الذي يمنح سلطان الزمان شرعية الحكم.واستطراداً، سنجد فيما يأتي أن تبدّلاً عظيماً حدث في موقف الاصوليين من صلاة الجمعة، وخصوصاً ممن انخرطوا في جهاز الدولة الصفوية.

## ٢ ـ الخراج

يمضي السجال بين القطيفي والكركي ليشمل ايضاً موضوع الخراج الذي يدخل حسب الاجماع الفقهي الشيعي في خصوصيات الامام المعصوم، ويرتد الخلاف بينهما كما يرويه الشيخ القطيفي في رسالته الموسومة (السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج) بما نصه:"..فإن ولاة العراق قد ظلموا اهله بتخريج مال لا شبهة في تحريمه ضرب في تحصيله السيد والعامي وبكر من ضيق ذمة الفقير والمسكين وكنت من المشاهدين لذلك حتى أن الحايك وغيره من ارباب الصنائع من المؤمنين والمكتسبين يؤخذ منهم الى مرتبة الدرهم والدرهمين وجمعوا ذلك وجعلوه في وجه المعونة للزاد وللراحلة، وما تبعهما عند توجهنا الى الرضا (عليه السلام) باشارة من خلدت دولته (=الشاه اسماعيل هنا) فبولغت فيه فكان جوابي بحضرة هذا المؤلف (= الشيخ الكركي) وحضرات أكابر اهل العراق من السادة والعوام أنه دامت سلطنته بعث الينا من أقاصي خراسان ونحن في طرف عراق العرب طلبنا لترويج الدين واظهار فضل التشيع واهله المستنين بسنة أهل بيت النبوة (عليهم السلام) فإذا تركنا الدين وأخذنا الحرام فكيف نكون أهلاً لترويج الدين.."[٧٠]. وكان رأي الكركي يرتكز على تفويض الفقيه النائب عن الامام صلاحية التصرف في الخراج[٧١] بما يجيز له نقل هذه الصلاحية الى السلطان الحاكم بالنيابة عن الفقيه.

جدير بالتنويه هنا الى أن الكركي أقام في النجف الاشرف بالعراق سنة ٩٠٩هـ ، ثم انتقل الى ايران وشغل منصب شيخ الاسلام في اصفهان زمن الشاه اسماعيل الصفوي ثم عاد الى العراق سنة ٩١٦هـ اثر نشوب خلاف بين الكركي والصفويين[٧٢]، واستقر في النجف ما يربو على العقدين من الزمن، قبل أن يعود ثانية الى ايران في زمان الشاه طهماسب ، حيث تلبّس بالعمل السلطاني واكتسب وعياً فعّالاً يؤهله لتقديم اجتهادات ذات اعتبارات واقعية، تنداح في سجالات فقيه أوسع نطاقاً.

وكان الكركي قد صنّف رسالته (قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج) في ربيع الآخر ٩١٦ هـ، ويشرح الكركي سبب تأليفه الرسالة بقوله "أنا لما ألزمنا الاقامة ببلاد العراق ، وتعذّر علينا الانتشار في الآفاق ، لأسباب ليس هذا محل ذكرها، لم نجد بداً من التعلق بالغربة لدفع الامور الضرورية من لوازم متممات المعيشة، مقتفين في ذلك أثر جمع كثير من العلماء، وجمع غفير من الكبراء والاتقياء، اعتماداً على ماثبت بطريق أهل البيت عليهم السلام من أن أرض العراق ونحوها مما فتح عنوة بالسيف لا يملكها مالك خاص بل للمسلمين قاطبة ، يؤخذ منها الخراج والمقاسمة ، ويصرف في مصارفه التي بها رواج الدين بأمر امام الحق من أهل البيت عليهم السلام كما وقع في ايام امير المؤمنين عليه السلام وفي حال غيبته عليه السلام قد أذن أئمتنا عليهم السلام لشيعتهم في تناول ذلك من سلاطين الجور.."[٧٣]، واحتساب ذلك حلالاً "باسم الخراج أو المقاسمة"[٧٤].

ويتمثل الكركي في تحليله (مقابل التحريم) الخراج أو المقاسمة ماورد في صحيحة الحذاء عن الامام محمد بن علي بن الحسين أبي جعفر (ع) عن الرجل يشتري من عمال السلطان من ابل الصدقة ويأخذ أكثر من حقه فقال الامام "بأن الابل والغنم كالحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب، ثم حصر السائل السؤال في الحنطة والشعير: فماترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل وانتم حضور فلا بأس بشرائه منهم بغير كيل".

وفي سياق وعي جديد للتجارب التاريخية، تمثّل الكركي أحوال علماء الشيعة الماضين مثل الشريف المرتضى "كان في بعض دول الجور ذا حشمة عظيمة وثروة جسيمة وصورة معجبة وأنه قد كان له ثمانون قرية" والشريف الرضي (وكان له ثلاث ولايات)، ونصير الدين محمد بن محمد الطوسي (كان المتولي لاحوال الملك والقائم بأعباء السلطنة..) وجمال الدين ابي المنصور الحسن بن المطهر (المشهور بالعلامة الحلي) "كان له عدة قرى وكانت شفقات السلطان وجوائزه واصلة اليه"[٧٥].

وقد رفض القطيفي ماذهب اليه الكركي في رسالته جملة وتفصيلاً، وما اقام عليه حكمه من أدلة وصنف رسالة (السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج) اشتملت على خمس مسائل: حرمة كتمان العلم والفقه، وذم اتباع السلطان من العلماء، ومدح من أعان طالب العلم وذم من آذاه، ومدح العالم العامل وذم التارك للعمل، وفي الحيل الشرعية، وضمّنها رأيه في تحريم الخراج في زمن الغيبة، وقال بـ <زيف جميع مافي الرسالة أي رسالة الكركي من أدلة الجواز> وجاء رده عنيفاً ، ففي قول الكركي بالتصرف في المفتوحة عنوة إنما يكون بإذن الامام

وقد حصل الاذن منهم لشيعتهم حال الغيبة قال القطيفي "أن هذا الكلام في نهاية الركاكة والسقوط عن درجة الاعتبار..وذلك أن مطلوب المؤلف كما هو ظاهر منه صريح أن التصرف بالبيع ونحوه تبعا للآثار إنما يصح زمان الغيبة فلا يصح اثباته الا بأمرين الصحة مع الغيبة وعدم الصحة لا معها، وكلامه هنا دلالته على الصحة زمن الغيبة فلا يصح دليلاً على المدعى على أن المقصود بالذات تخصيص الصحة بزمن الغيبة لأن الصحة قد ثبتت على جهة العموم..والصحة لا تتوقف على اباحة الاذن فلا مدخل لتوسط قوله أن التصرف إنما يكون بإذن الامام فهذا الكلام عن التأمل لا حقيقه له"[٧٦].

وفي ضوء استعادته لما قرره الكركي: أن العراق فتحت عنوة ، ومايترتب عليها من آثار عملية ، يلتزم القطيفي في رده نسقاً تبديدياً يهشم عبره ، توسلات الكركي وطرقه الاستدلالية، ويبطل مفعولها، ثم يذهب الى أقصى مدى تصل اليه طاقته الاستدلاليه ليثبت على أنقاضها وعياً تقوياً ، يخرج التناظر من اطاره العقلي، ويقحمه في دائرة غيبوية تبقي التناظر في حالة تعادل "لا خلاف في كونها العراق فتحت بالسيف في الجملة على معنى أن فتحها لم يكن بالصلح ولا بهرب أهلها وتسليمها ولا باسلامهم طوعاً بل بالمحاربة فهو حق اليقين لأنه من المتوارث لكن لا يجديه ـ أي الكركي ـ في مطلوبه نفعاً وإن أراد منها بحكم المفتوحة عنوة على معنى أن عامرها للمسلمين وغامرها للامام..فهو معلوم البطلان إذ الخلاف متحقق بل لو شئت أن أقول لا خلاف في كونها من الانفال لأنها غنيمة الغازي بغير إذنه فيكون منها نقلت ومايوجد من بعض الروايات فهو محمول على التقية.."[٧٧]، كما نقد القطيفي تمثّل الكركي بأحوال علماء الشيعة السابقين (المرتضى، الحلي..) بقوله "إنه ينقل عنهم ولو يخبروا أحداً أنهم أخذوا القرية الفلانية أو قرية ما لغيرهم تعلقوا بها لامر السلطان لهم بذلك حتى يثبت استشهاده، أما مجرد أن يكون لهم قرى وأموال ونحو ذلك لا يدل على أنهم فعلوا كمثل فعله ليصح استشهاده فهذا ايضاً مزيف.."[٧٨].

واجمالاً، يبلور السجال الفقهي بين القطيفي والكركي، اطارات بحثية تمهد السبيل لانطلاقة فقهية جديدة، وتفتح الباب واسعاً يدخل منه فقهاء الفريقين لاثراء البحث الفقهي السلطاني، عبر تناظرات واسعة النطاق. فالموضوعات الخلافية بين القطيفي والكركي غدت مطلباً ملحاً في البحث الفقهي الشيعي، كما أجّجت في طريقها الميول الكامنة لدى الفقيه الاصولي حصراً، في سبر أغوار موضوعات فقهية ذات حساسية عالية، كانت فيما مضى مقفلة في وجه الفقيه لخضوعها المطلق لمنطق الاجماع الفقهي التام.

وهذا على وجه التحديد ماحصل في الجيل التالي، فبالرغم من انصراف عدد من علماء الاتجاه الاصولي عن التماهي في السلطة الصفوية، بسبب امتهان الفقيه، وتدهور مكانتـه في العهـود الصفويـة اللاحقة ما أفضى الى نشوء ظاهرة فقهاء البلاط، وخصوصاً في عهد الشاه عبـاس الصفـوي ، حيـث أضحى الفقهاء "ألعوبة بيد هذا الاخير، وكانت سياسته تذهب باتجاه الالتفاف على الدولـة العثمانيـة من خلال اقامة علاقات مباشرة مع الدول الاوروبية والبابويـة وشـركة الهند الشـرقية، مـع امعـان في استخدام الطقس الديني لكسب عواطف الناس واسكات الفقهاء"[٧٩].

أقول بالرغم من ذلك، الا أنهم (= العلماء) مثّلوا الاحتياطي الاستراتيجي للفقه الامامي التجديدي، ونخص بـالذكر الشيخ زيـن الديـن الجبعـي العـاملي المعـروف بالشـهيد الثـاني (ت ٩٦٥هــ) وقد رفض الانضواء تحت لواء الصفويين رغـم المكاتبـات الـتي جـرت بـين الطرفـين، وربما اقتفى سيرة مثله المفضّل الشهيد الاول مع ابن المؤيد السـربداري، الا أن تصنيفاتـه الفقهيـة حملت من الدلالات الكافية على امكانية تولي الفقيه بالنيابة عن الامام ، وقال مانصه (إن الفقيه نائب الامام (عليه السـلام) ومنصوبـه) وضمّـن هـذا الـرأي في كتبـه الفقهيـة (روض الجنـان) و(الروضـة البهيـة في شـرح اللمعـة الدمشـقية) و(مسـالك الافهـام في شـرح شـرائع الاسـلام) واشترط حيازة الفقيه على شرائط الفتوى ، كما كتب سنة ٩٦٢هـ رسـالة في وجـوب صـلاة الجمعة، أو الحث على صلاة الجمعة[٨٠].

وفي السياق نفسه يأتي الشيخ أحمد بن محمد الاردبيلي المعروف بـالمقدس الاردبيلـي (ت ٩٩٣هـ) من سكنة النجف، وكان معاصراً للشاه عباس الصفـوي الكبـير، الـذي ألّـح في دعـوة الاردبيلي للمجيء الى اصفهان، ولكنـه رفـض وفضّـل البقـاء في النجـف[٨١]، ويذهـب الشـهيد مرتضى المطهري في تفسير رفض الشهيد الثاني والمقدس الاردبيلي دعوات الشاه الصفوي للقول "إن ابـاء المقـدس الاردبيلـي عـن الذهـاب الى اصفهـان كـان السـبب في احيـاء صـورة النجـف الاشرف بعنوان مركز علمي آخر للشيعة بعـد اصفهـان، كمـا أن امتنـا ع الشـهيد الثـاني وابنـه الشيخ حسن صاحب (المعالم) وسبطه السيد محمـد صـاحب (المـدارك) عـن الـرواح مـن الشـام وجبل عامل الى اصفهان كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضهـا"[٨٢]، وقـد رفض هؤلاء العلماء الذهاب الى مشهد بمقاطعة خراسان مثوى الامـام الرضـا، مخافـة الاضطـرار الى مادعاهم اليه الشاه عباس، الذي سـعى بصـورة جديـة الى تعزيـز سـلطانه السياسـي ، وبنـاء مركزية صارمة بالاستعانة بالتحالف مع الغرب كتعويض عن التحالف الداخلي القائم مع رجال الدين، الذي أراد الشاه عباس بعد فشله في بناء مؤسسة دينيـة خاضعـة لـه، الى تفكيـك الحلـف القديم، بعد تعاظم نفوذ رجـال الديـن، مؤسسـاً علـى تبـدلات جـد عظيمـة في الحقـل الفقهـي السلطاني، وتعاظم المخـاوف الـتي تثيرهـا هـذه التبـدلات علـى السـلطة الصفويـة، كمـا نجدهـا

شاخصة في بحوث المقدس الاردبيلي الفقهية، فهو من المؤمنين بنيابة الفقيه عن الامام بل يذهب في تقرير هذه النيابة الى ابعد من ذلك باسقاطه إذن الامام المعصوم في القتل والجرح في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود ، ويخصّ الاردبيلي الفقيه بتولي الخراج، في مقابل فتواه بحرمة اعطاء الزكوات والخراج للسلطان، وكاد أن يحذو حذو الشهيد الثاني في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة لولا تعثره باجماع فقهاء الشيعة الماضين من الاتجاه الاصولي بعدم الوجوب فأخذ بالجمع بين الجمعة وصلاة الظهر(٨٣).

وبمقتضى عقيدة النيابة العامة، عضّد المحقق الاردبيلي رأي القطيفي، في حرمة ولاية السلطان على الخراج، وألّف رسالة <تعليقات على خراجية المحقق الثاني> قوّى فيها موقف القطيفي وضّعف جبهة الكركي، ولكن تعضيد الاردبيلي يرتد الى عقيدة نيابة الفقيه عن الامام، كما ذهب الى ذلك ايضاً الشيخ الانصاري الذي أورد خلاف القطيفي والكركي في كتابه (المكاسب) وقال مانصه: "لا يجوز اعطاء الزكوات والخراج والمقاسمة للسلطان الجائر مع التمكن لأنه غير مستحق فيسلم الى العادل ــ أي الامام المعصوم ــ أو نائبه الخاص المنصوب من قبل الامام عليه السلام لخصوص أخذ الخراج أو العام أي الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، ومع التعذر يتولى صرفه في المصالح حسبة.."(٨٤)، فيما قوّى صاحب الجواهر الشيخ محمد حسن النجفي رأي الكركي ، مؤسساً على "أن الائمة عليهم السلام لما علموا انتفاء تسلط سلطان العدل الى زمن القائم عليه السلام، وعلموا أن للمسلمين حقوقاً في الاراضي المفتوحة عنوة ، وعلموا أنه لا يتيسر لهم الوصول الى حقوقهم في تلك المدة المتطاولة ، الا بالتوسل والتوصل الى السلاطين والامراء، حكموا بجواز الاخذ منهم، إذ في تحريم ذلك حرج وغضاضة عليهم، وتفويت لحقهم بالكلية، بل أنه لا يمكن التعيش مع اطلاق تحريم التعرض له"، وسار النجفي على منوال الكركي والشهيد الاول في ارجاع حق التصرف في الخراج والمقاسمة في عصر الغيبة الى الفقيه ، بمقتضى النيابة العامة، وهو مايقول به النجفي "كلما كان له ــ للامام ــ صار لنائبه المنصوب من قبله" وهنا النائب الخاص والنائب العام أي الفقيه(٨٥).

## العلماء : رمزية دينية وسياسية

في ضوء تلك التداعيات والمناظرات النشطة المتأخرة، يمكن القول مذاك:لا نكاد نجد اهتماماً مكثفاً من قبل المذاهب الاسلامية بمثل الاهتمام الذي يولونه الشيعة لعلمائهم، باعتبارهم نوّاب الائمة، وهي خصوصية يختصون بها عن نظرائهم في المذاهب الاخرى، حيث تنزل اجتهاداتهم منزلة النص الديني الذي يوجب على الاتباع الامتثال لها باعتبارها تكليفات شرعية،

وجوهر هذه الخصوصية وفلسفتها كامنة في بنية الامامة نفسها، التي تخوّل للفقيه في عصر الغيبة مزاولة صلاحيات الامام في عصر الغيبة في الحدود التشريعية، وتعززت هذه الخصوصية بفعل الجهود الذاتية التي بذلها الفقيه والاصولي بوجه خاص في تشكيل رؤية خاصة عن نفسه بين اتباعه ومقلديه (عبر القول بالنيابة وتاليا المرجعية).

هذا في المجال الشيعي، اما في المجال الاسلامي العام فنجد طيفاً من النصوص الدينية المؤكدة على مكانة العلماء بأنهم ورثة الانبياء، وتراجمة الوحي، وحفظة الكتاب، وأمان اهل الارض، وسور الاسلام الحصين، وحرّاس الشرع القويم ،وأن فقدانهم يؤول الى ثلمة في الاسلام لا يسدها شيء.

وهكذا يظهر، أن العلماء والفقهاء تحولوا بالاتكال على طائفة النصوص الحاثة على التسليم لأوامراهم بوصفهم حجج الدين ، الى فئة كبيرة تزاول دورها الدعوي وتملي على العامة طاعة صلبة لا تتزعزع كونها تتخذ معنى دينياً، وستفرض على السلطان التوسل بتقنيات خاصة جداً في التعاطى مع العلماء كيما يضمن بدرجة اساسية استقرار حكمه، ومن ثم ضمان الحد الادنى من المشروعية.

فرغم اعتزال أحمد الاردبيلي المعروف بالمقدس الاردبيلي (ت ٩٩٣هـ) السياسة وعفته عن مخالطة الحكام، ورفض دعوة الشاه عباس له بزيارة ايران والتقرب منه الا أنه كان يحظى بتقدير واحترام الشاهات الصفويين، فكان يتوسط لديهم في تسوية مشكلات بعض الناس الذي يلجأ اليه للتدخل لدى الشاه، ونقل أنه جاءه مرة رجل وطلب منه أن يكتب الى الشاه عباس رسالة يطلب منه كف الاذى عنه، ففعل[٨٦].

وقد يصل التدخل الى مستويات اعلى ، كما جاء في سيرة السيد محمد المعروف بالقصير (ت ١٢٥٥هـ) وكان من كبار مجتهدي عصره في مشهد بمقاطعة خراسان، وقد اشتهر بالرياسة العامة والفقاهة التامة، أنه تدخل لتسوية الخلاف على السلطة في الدولة القاجارية بين فتح علي شاه ومحمد الشاه الاول، حيث وقعت فتنة بينهما عرفت باسم فتنة خان خيوق[٨٧].

إن هذا التأثير العميق لعالم الدين والتطور المهم على مستوى الفهم لمهمته، هيأت ظروفاً ملائمة للانخراط في الدولة وفق النظام المراتبي الديني، أي بما هو ممثل عن الدين، الذي تسعى الدولة الى استيراده بأي ثمن، ولهذا لا غرابة أن يتسنم الميرزا رفيع الدين محمد بن الامير شجاع الدين الملقب بسلطان العلماء أو خليفة السلطان (ت ١٠٩٨هـ) مناصب رفيعة في دولة الصفويين، وكان ممن تتلمذ عليه الشيخ البهائي شيخ الاسلام فيما بعد، وقد وصفه الخونساري بما نصه "مالك أزمة الحكومة بين الخلائق في زمانه، وصاحب صدارة الائمة والعلماء في أوانه،

مفوضاً اليه امر النصب والعزل من اهل العلم والفضل"[٨٨]، وكان سلطان العلماء تقلد الوزارة مدة خمس سنين تقريباً للشاه عباس الصفوي في حياة والده، وصداراته للشاه المذكور فكانا يجلسان في دار واحدة والناس يرجعون اليهما في ما كان له مدخل بذينك المنصبين، وبعد موت الشاه صفي، تولى الوزارة مدة ثماني سنين وستة أشهر في دولة الشاه عباس الثاني[٨٩].

ونقل عن مقربين من الاقا حسين الخونساري أن السلطان شاه سليمان الصفوي (١٠٧٥–١١٠٦هـ ١٦٦٤– ١٦٩٤م) التمس منه في بعض اسفاره تولي السلطة نيابة عنه، والجلوس في مجلسه الاعلى، وأن يقوم بأمر المملكة حسب مايريد، ففعل ذلك[٩٠]، وهكذا يظهر أن تناغماً وتفاعلاً متنامياً بين اهل الدين واهل السلطة، يعضد بعضه بعضاً ويشد كل طرف من أزرالآخر، وكانت للعلماء مساهمات فعّالة ومثمرة في اوقات المحن والشدائد التي تعرضت لها الدولة الصفوية، فقد استنفر العلماء العامة لمعارك الدولة مع خصومها الخارجيين ، بل وشاركوا في بعضها، كمعركة جالدران بين الصفويين والعثمانيين سنة ٩٣٠هـ حيث شاركت ثلة من علماء الشيعة الكبار في الصفوف الاولى للجيوش الصفوية ، وقتل بعضهم في المعركة[٩١].

إذن، ومن الواضح أن التوسل بالعلماء والشعور بالحاجة الى ضرورة احضارهم في المسائل الحرجة والحساسة المتفوقة على طاقة الدولة ومعالجاتها، بل وتفويض ادوار على درجة كبيرة من الاهمية، ذو معنى خاص لجهة لتوطيد دعائم الدولة ومشروعيتها، وفي الوقت نفسه من شأن هذا التفويض أن يشجّع الفقيه على الحلول احياناً محل السلطان في موارد محددة هامة.

فبالرغم من سوء علاقة القاجار (١٧٩٦– ١٩٢٦) بكثير من العلماء وضعف سلطاتهم ، وهو ضعف يتمثل بالضعف العام للدولة القاجارية ولا مركزيتها وفسادها على حد زبيدة[٩٢]، الا أن ذلك لم يمنع السيد محمد بن السيد علي الطباطبائي الكربلائي (ت ١٢٤٢هـ) وكان يعرف بالسيد محمد المجاهد، عن تعبئة الناس للجهاد في صفوف الجيوش القاجارية في عهد فتح علي شاه ضد الروس، وكان السيد محمد المجاهد نزح من العراق الى ايران مع والده "وتجنب الارتباط بالسلطة وبحتنباً عن سائر المناصب" ثم رجع الى العراق ، ولما عزم فتح علي شاه على الخروج الى قتال الروس، وطلب حضور السيد محمد المجاهد، فحضر وكان معه كوكبة من علماء الشيعة البارزين في عصره مثل المحقق احمد بن محمد النراقي، فقامت بتعبئة العامة ، وقادت الجيوش، بل قوّت من عزيمة الشاه نفسه الذي تردد في القتال ، واعلنت الجهاد ضد الروس[٩٣].

نلاحظ من خلال السرد السابق، أن صعوداً متواصلاً لقوة العلماء في الحيز السياسي، يعكسه الميل المعزز لدى العلماء في الانخراط بالشان العام السياسي والاجتماعي ، وهكذا تحقيقهم نفوذ فعال واسع على المستويين السياسي والاجتماعي. وتتمظهر فعالية هذا النفوذ

وحجمه من خلال استشعار الطرفين العثماني والصفوي الحاجة اليه في تسوية مشكلات سياسية عالقة يصعب على غير العلماء التوسط فيها، كالوساطة التي قام بها الشيخ موسى بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٤٤هـ) لوقف زحف الشاه القاجاري محمد علي ميرزا بن فتح علي شاه بعسكره على العراق سنة ١٢١٢هـ، فتدخل الشيخ موسى بين الشاه محمد علي ووالي بغداد داود باشا وطلب الشيخ موسى من الشاه محمد علي الرجوع وترك محاصرة بغداد، فأطاع امره ورجع من ذلك اليوم، فازدادت عظمة الشيخ موسى بأنظار ولاة بغداد وكانوا لا يتعدون رأيه فيما يشير به، ولذلك لقب بـ "مصلح الدولتين"[٩٤].

وكان من الممكن لتضافر هذه الاحداث وماتنطوي عليها من دلالات، أن تتعرض الدولة وعلى المدى الطويل لعملية تفكيك هادئة لصالح الفقيه الذي سيعيد تركيب الدولة وفق معطيات خاصة جداً، الا أن ذلك لم يحدث حينذاك حتى في ظل وهن الدولة، لا أقل قبل أن يشرع الفقيه في تطوير حركته الاحتجاجية الى مستوى مقارعة السلطة وتهديمها ، واقامة البديل الديني. ولكن يجب ان نلاحظ أن قوة علماء الشيعة أخذت مساراً تصاعدياً حتى في فترات المواجهة وايضاً القطيعة بين الدولة والفقيه، لأن القوة لم تكن تستند فحسب على رهان الدولة، وإنما بالدرجة الاساس على رهان العامة ، الذي بدأ يترجح مع بدء بناء الذات المستقلة للفقيه عبر التوغل في ميدان الاجتهاد ، والرغبة الجامحة الى تحقيق الذات عبر المزيد من الاجتهاد، الامر الذي منحه فرصة بناء قوة اجتماعية كبيرة فقد "كانت لدى كل مجتهد شبكة من المقلدين المريدين الذين يحتكمون اليه في امور الدين وتنظيم الحياة اليومية. وفي الواقع كان (ومازال) من واجب كل مؤمن أن يدخل في علاقة من هذا النوع (تقليد) مع احد المجتهدين. وكانت هذه العلاقة تنطوي على دفع الخمس..الى المجتهد الذي يتصرف بدوره بهذه العوائد على النحو الذي يراه مناسباً للاغراض الخيرية الدينية"[٩٥].

وتعد هذه من الافتراقات الواضحة بين عالم الدين الشيعي ونظيره السني، وكما ينظر اليها داريوش شايغان:" أن رجال الدين الشيعة..خلافاً للعلماء في الاسلام السني، يشبهون كثيراً نوعاً من طبقة مغلقة (CASTE) ذات مؤسسات عميقة الجذور وذات انبثاثات واسعة جداً وشبكات ابلاغ واتصال"[٩٦].

## الشاه والفقيه..المشروعية والصلاحيات

إن الدولة الصفوية التي دشّنت نموذجها على اساس مذهبي تلّح في ربط مصالحها الخاصة بقيم المذهب وغاياته التاريخية العظمى، وابرزها اقامة الدولة الشيعية العادلة، ولن تتحقق هذه

الغايات الا بمباركة ومشاركة خليفة الامام المعصوم (= الفقيه)، ولذلك كانت الدولة الصفوية في مسيس الحاجة الى المشروعية الدينية، وقد ثمّن الشاه طهماسب مشاركة الفقيه في الدولة، فاستدعى الشيخ علي عبد العالي الكركي ونحله صفة نائب الامام المهدي ، وفوّض اليه صلاحيات واسعة وبشكل مبالغ كما في قوله: أنا أحكم بأسمك. وبموجب هذا التفويض تولى مسؤولية اقامة مؤسسة دينية، كان الهدف الجوهري منها استحصال الشرعية وردع الخصوم وتوطيد اركان الدولة، عبر اطلاق يد العلماء وخصوصاً في مرحلة التأسيس لجهة ترويج التشيع في سياق مهمة بناء الدولة " في حين احتكر الشاه القرار السياسي المتعلق بالحروب والسياسة الخارجية والاقتصادية وتنظيم الثروة وتوزيعها ، ترك للفقيه المنتظم في مؤسسة الدولة الدينية عبر مناصب مشيخة الاسلام والقضاء والتعليم ، سلطات واسعة كان يتسع لها مشروع بناء الدولة في مرحلة التأسيس والتوسع ، وتحويل ايران الى اعتناق مذهبية شيعية متجانسة"[٩٧].

كل ذلك تم في مرحلة انسجام الغايات الدينية والزمنية ، أي في مرحلة تماهي الفقيه في الدولة ، ولكن حين انقضى هذا الدور للفقيه في عهد الشاه عباس شهدنا سعياً حثيثاً من جانب الاخير لتقليص نفوذ وصلاحية الفقيه في مناشط الدولة وأجهزتها، وقصر دوره على اسباغ الشرعية على سياسات الشاه وقراراته مقابل مايقدمه الاخير من منفعة أو خدمة، وهنا مفارقة ، فبالرغم من شدة تعصب الشاه عباس المذهبي، إلا أنه كان مبالغاً في الحرص على تقليص نفوذ رجال الدين الى اقصى حد ممكن، بل لم يخف احياناً مشاعره الخاصة تجاه العلماء، فقد أعلن مراراً كراهيته للّحية وقد نجح في كف ايدي الائمة ورجال الدين عن التدخل في أمور الدولة[٩٨]، واستمر هذا المنحى في علاقات الطرفين حتى في العهد القاجاري. وفي الواقع أن الدولة الصفوية التي عرضت نفسها منذ البداية باعتبارها دولة دينية/ شيعية لم تتجاوز حدود الدولة الوضعية في غاياتها الزمنية المعينة، بوصفها دولة مصالح، وتسويات سياسية، وهذا يفسره ايضاً التصادم بين الشاه والفقيه حين جرى توظيف العلماء في مشروع تعميم التشيع في ارجاء ايران ، وهو مشروع يندك في صميم مشروع بناء الدولة الصفوية ذاتها.

ومع اطمئنان الشاهات الصفويين الى قدرة دولتهم على الاستمرار ، والى استقرار الاوضاع الداخلية ، وثقتهم في ولاء المنضوين تحت سلطانهم ، أخذوا على عاتقهم إن أمكن نزع كافة الصلاحيات التي منحوها للعلماء في زمن تأسيس الدولة، وتالياً بناء الدولة السلالية المحضة.

لقد اتّبع الشاه عباس سياسة متشددة مع العلماء ، في سياق بناء دولة مركزية صارمة، الامر الذي انعكس سلبياً على مواقف علماء الشيعة من الدولة، كما حصل للمقدس الاردبيلي

والشهيد الثاني وابنه صاحب المعالم وسبطه السيد محمد صاحب المدارك ، حيث رفضوا جميعاً الاستجابة لدعوة الشاه عباس لهم بزيارة ايران واللقاء به، وفي ذلك الرفض مؤشر على عدم ارتياحهم للسياسات المتبعة من قبل شاه عباس مع العلماء، وهي سياسات توارثها الشاهات من بعده.

وربما استغلها الشاه اسماعيل الثاني (حكم من ١٥٧٦ ــ ١٥٧٨) الذي خضع في فترة سجنه في قلعة فهقه من قلاع قرداغ لمدة ١٩ سنة في زمن حكم أبيه ،تحت تأثير علماء السنة مثل الميرزا مخدوم الشريفي وجماعة من الكلندرية، وسعوا الى اقناعه بالمذهب السني، واستعدائه على علماء الشيعة، وكان الشاه اسماعيل مشهوراً بقسوته ومجازره الدموية، كان أشهرها تصفيته الجسدية لأخوته وأمراء أسرته والآلاف من رجال الحاشية، كما أصاب الفقهاء الشيعة العنت الشديد في عهده، من ذلك ما نقل عن السيد بن ضياء الدين الموسوي الكركي العاملي المعروف بالامير سيد حسين المجتهد (ت ١٠٠١هـ) وكان شيخ الاسلام في عهد الشاه عباس، وقد لقي الضيم في عهد الشاه اسماعيل الثاني الذي هدد السيد حسين بالقتل مراراً ووعده بتنفيذ ذلك قريباً، فلما خرج من سجنه تحامل على السيد حسين، وأخيراً حبسه في حمام حار عقاباً له[99]، وقد مرّت الدولة الصفوية في عهد الشاه اسماعيل بمأزق خطير كاد يؤدي الى زوالها، وفيما كان ميرزا مخدوم الذي هرب الى الحجاز يبث كتابه (النواقض لبنيان الروافض) ضد الدولة الصفوية الشيعية، كان الاعداد جار لسيطرة العثمانيين على ايران، ولكن الشاه قتل قبل تحقيق ذلك.

وستلقي هذه المستجدات ظلالاً ثقيلة على حركة الفقيه وموقفه من الدولة الصفوية في سياق انصراف جملة من الفقهاء الى اعتزال السلطة استعداداً لخوض معركة جديدة، بعد أن يؤهل الفقيه فيها ذاته لمستوى أرفع من العلاقة مع الدولة.

## البحرين في العهد الصفوي

حتى القرن السادس عشر الميلادي ، لم يكن الخليج يحظى باهتمام القوى الدولية والاقليمية على السواء، فكانت الحياة في الخليج ساكنة، وكان الخليج بقومياته ومناشطه التجارية سادراً في الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وكان التداخل بين العرب والفرس امراً شائعاً على سواحل الخليج وجزره، فثمة قبائل عربية ، استقرت على الساحل الشرقي، وفي المقابل ثمة مجاميع بشرية فارسية استقرت على الساحل الجنوبي الغربي. وحين قدم البرتغاليون الى سواحل الخليج عام ١٥٠٧ كانت هناك دولة تجارية عظيمة الثراء، ولكنها تفتقر الى القوة العسكرية والخبرة القتالية، وهي مملكة هرمز التي تبعد نحو ١٢ ميلاً عن الساحل

الفارسي في مدخل الخليج، وقد بسطت نفوذها على الساحل العربي من القطيف شمالاً حتى رأس الحد جنوباً ، ودخلت في حوزتها البحرين وقشم، بإضافة قريات، صحار، خورفكان، مسقط، رأس الحد[١٠٠].كما شملت الاحساء والقطيف.

وقد أصبحت هرمز تابعة اسمياً للدولة الصفوية، وبدأت هذه التبعية في عهدالشاه اسماعيل الصفوي، ولكن خضعت ـ هذه التبعية ـ للظروف السياسية المحيطة، وميزان القوى الاقليمية والدولية، ففي فترة اشتداد الضغوطات السياسية والتهديدات العسكرية البرتغالية على هرمز كان يلجأ حكامها الى اعلان الولاء للدولة الصفوية ، وفي احيان اخرى يطلبون النجدة من العثمانيين، وهذا ما دفع البرتغاليين للتفكير في فرض ادارة مباشرة على الجزيرة عام١٥١٥[١٠١]. وقد انصرفت الدولة الصفوية خلال هذه الفترة الى فتوحات في الشمال والى حروب ضد العثمانيين، ولم تول امور الخليج اهتماماً كبيراً فكان الشاه اسماعيل يترك غالباً المناطق الساحلية الجنوبية لحكام شبه مستقلين[١٠٢].

وقد استغل البرتغاليون انشغال قوات الشاه اسماعيل في شمال فارس في الحرب ضد العثمانيين ، فوطّدوا نفوذهم في جزيرة هرمز والساحل العماني، واستولوا على القطيف والبحرين، ونكثوا بذلك عهدهم للشاه اسماعيل بمساعدته في بسط حكمه عليها، وزار البوكيرك البحرين عام ١٥١٥ من اجل تعزيز العمل بمقتضى المعاهدات القائمة بين حاكمها المحلي وملك هرمز الخاضع مذاك للسيطرة البرتغالية. وحاول الشاه اسماعيل في بدايات التهديدات البرتغالية لمملكة هرمز أن يحث حكامها على الثورة ضد البرتغاليين واعداً اياهم بالمساعدة، غير أن حاكم هرمز أظهر خطاب الشاه للبرتغاليين، فانقلب الشاه اسماعيل على موقفه طالباً التحالف مع البرتغاليين ضد العثمانيين، ووقع اتفاقية معهم جاء فيها:

١ـ أن تساند البحرية البرتغالية القوات الايرانية في الاستيلاء على البحرين والقطيف.

٢ ـ يتعهد البرتغاليون بمساندة الشاه في القضاء على الحركات الانفصالية التي قامت في اقليم مكران.

٣ ـ قيام حلف عسكري بين الطرفين ضد الدولة العثمانية.

٤ ـ اعادة توران شاه الى هرمز نائباً عن الملك البرتغالي عمانوئيل[١٠٣] وهذا يعني اعتراف الشاه بتبعية هرمز للبرتغاليين.

وفي غضون ذلك، استولى حاكم الاحساء مقرن بن زامل على البحرين والقطيف، وأنهى الوجود البرتغالي والهرمزي فيها ، ولكن البرتغاليين عادوا فسيطروا على البحرين بعد القضاء على حركة مقرن بن زامل، وإثر سقوط البحرين بفترة وجيزة، قاد ملك هرمز عام

١٥٢٢ حركة تغيير شاملة في كافة ممتلكاته، استهدفت بدرجة اساسية تصفية الوجود البرتغالي، واستجابت لهذه الحركة المناطق الخاضعة لمملكة هرمز، وفي مقدمتها البحرين، فعلى اثر اتجاه البرتغاليين عام ١٥٢٩ الى التخلص من الوزير شرف الدين الذي كان يسيّر امور هرمز بأسلوب متعارض والمصالح البرتغالية، أعلن سكان البحرين احتجاجهم ضد البرتغاليين وامتنعوا عن دفع الجزية المقررة عليهم حيث قاد حسين بن سعيد شيخ بني جابر حركة التمرد الشعبي في البحرين وقتل الحاكم البرتغالي، وكان سيء السيرة والصيت عند السكان البحارنة، الذين طردوا الحامية البرتغالية، بعد انتشار الامراض في افرادها ونقص عتادها، فاضطرت للانسحاب الى هرمز ، وهذا يمثل أول اختبار لقوة البحرين في ميزان القوى الاقليمية، حيث بات ثابتاً في ظل المعادلة الجيوسياسية الاقليمية أن البحرين شأنها شأن الدول الصغيرة ، تظل في مسيس الحاجة الى تحالفات استراتيجية مع دول كبيرة لمواجهة تحديدات خارجية كبيرة وخطيرة، وهذا ما أسفرت عنه نتائج الاختبار ، واهمها كما عبّر عنها د. عبد العزيز عوض على هذا النحو:"كان حكام البحرين قد اعتادوا على نقل ولاءهم من جار قوي لجار قوي آخر وفقاً لمصالحهم السياسية والاقتصادية"(١٠٤)، فأيدوا الصفويين ثم نقلوا تأييدهم الى العثمانيين في فترات الخصام بينهما، كما أيدوا البرتغاليين وأية قوة اقليمية كبرى تضمن لهم الحماية وتدرء عنهم الاخطار الخارجية.

وعلى اية حال، وجد حسين بن سعيد بعد أن استقل بالحكم في البحرين، صعوبة بالغة في مواجهة القوى الكبرى في المنطقة، فعاد الى التحالف مع البرتغاليين الذي ثار عليهم، ومكّنهم من توطيد أقدامهم في البحرين، فقاموا بتنفيذ مخطط سياسي يتسم بالخبث، ويستند على دراسة احوال المجتمع البحراني المذهبية، إذ لجأت السلطات البرتغالية الى خلع حاكم البحرين وولوا بدلاً منه حاكماً فارسياً سنياً، حتى لا يحظى بتأييد العرب السنة أو العرب الشيعة ، وقد أثار هذا المخطط الفرقة والخلاف بين طوائف السكان، ويفسّر د.جمال زكريا قاسم هذا المخطط البرتغالي بما نصه "ولعل البرتغاليين قد اختاروا حاكم البحرين على هذا النحو لأنهم كانوا يهدفون بذلك أن يختلف في جنسه عن سكان البحرين ومعظمهم من العرب، كما يختلف بحكم مذهبه مع عدد كبير من سكانها الشيعة، وبذلك يضمن البرتغاليون عدم انضمام حاكم البحرين الى أية حركة تقوم ضدهم فضلاً عن ضمان عدم ولائه لاسرة الصفوية الحاكمة في فارس بحكم كونها اسرة شيعية"(١٠٥).

على أن الحكم البرتغالي في البحرين لم يدم طويلاً، بفعل رعونة سياسة الحاكم المحلي المعيّن من قبل البرتغاليين، حيث قام بقتل أحد كبار تجار اللؤلؤ في البحرين طمعاً في ثروته، فنهض شقيقه طلباً للانتقام والثأر لأخيه، فاستولى على قلعة البحرين ونصّب نفسه حاكماً على الجزيرة باسم الامير ركن الدين مسعود، وأثارت هذه الحركة الانقلابية حفيظة حاكم هرمز

الذي ظل متمسكاً بسيادته على البحرين، باعتبارها جزءا لا ينفصل عن مملكة هرمز، وشعر الامير ركن الدين حاكم البحرين المحلي، وكان على علاقة خاصة مع حاكم اقليم فارس وردي خان، شعر بخطر مملكة هرمز فطلب النجدة من حاكم شيراز، الذي سارع الى ارسال قوة عسكرية افلحت في الاستيلاء على البحرين باسم الشاه عباس الصفوي، وأحبطت مساعي كل من حاكم هرمز والبرتغاليين معاً في استعادة البحرين وقتل ركن الدين مسعود.

ولا ننسى في هذا السياق، الاشارة الى اغتنام الصفويين فرصة موت ملك هرمز فرخ شاه عام ١٦٠١ ، حيث تولى ولده فيروز شاه الحكم واستوزر شرف الدين لطف الله ، الذي عين اخاه ركن الدين مسعود حاكماً على البحرين ، وعندما أظهر مسعود رغبته في الاستقلال عن هرمز، أغراه حاكم شيراز وعرض مساعدته ثم انقلب عليه وقتله واستولى على البحرين باسم الصفوية.

ومذ ذاك، أولى الشاه عباس اهتماماً زائداً بالخليج، فنقل مقر حكمه الى اصفهان حتى يكون على مقربة من التطورات الحاصلة في منطقة الخليج، ويمكن اعتبار هذه الخطوة، بأنها نقلة كبيرة ونوعية في العقل الاستراتيجي الصفوي، حيث سيتزايد مذاك اهتمام الدولة الايرانية بشؤون الخليج. ولذلك سنجد فاصلاً زمنياً كبيراً يقع بين أول حملة ايرانية ضد البرتغاليين عام ١٦٠١ وبين الحروب الشاقة التي أسفرت عن سقوط جمبرون ثم هرمز عام ١٦٢٢، وقد أفاد الشاه عباس من اشتغال العثمانيين في حروب اوروبا، فاستولى على جزر الخليج، ومن ضمنها البحرين سنة ١٠٣١ ـ ١٦٢٢ بعد انتزاعه حزيرة هرمز من البرتغاليين الذي بدأ ينحسر ظلهم تدريجياً في الخليج وصولاً الى تلاشيه التام في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي.

وبعد خضوع جزيرة البحرين للدولة الصفوية، استعانت الاخيرة بالفقهاء لجهة تعزيز السلطة الصفوية واستحدثت الاخيرة مؤسسة دينية مضبوطة على نموذج المؤسسة الدينية الايرانية، اعتمدت نفس النظام المراتبي الديني المعمول به في ايران، واجتذبت اليها كبار علماء الدين في البحرين، الذين بدأوا ينشطون بالافادة من امكانيات وتأييد السلطة الصفوية.

وتشكّل المؤسسة الدينية الصفوية في البحرين وبالنسبة لغرضنا في هذا البحث نقطة اهتمام مركزية، كونها تزيد قليلاً من فرص فهم العلاقة المعقدة بين الفقيه والدولة، تأسيساً على نتائج الفصل النهائي للصراع بين الفقيه والدولة في عصر الشاه عباس، والشروط الجديدة التي نتجت عن الصراع، وساهمت في دفع أطراف جدد للواجهة، وليس الخط الاخباري الماسك بزمام المؤسسة الدينية الصفوية في ايران وتالياً في البحرين سوى احد هذه الاطراف، جنباً الى جنب خطي التصوف والفلسفة.

وليس ثمة بد من أجل فهم دقيق لحالة البحرين (هيمنة الخط الاخباري على المؤسسة الدينية)، من توحيد الزمكانية السياسية، فالبحرين بعد خضوعها للسلطان الصفوي، وربطها بنظامه السياسي، ومؤسسته الدينية، فقدت مقوماتها الذاتية التي تميّز تجربتها الخاصة، بعد الحاقها بصيرورة التجربة الصفوية.

وماحصل، أن العلاقة بين الخط الاصولي والدولة الصفوية في عهد الشاه عباس، وصلت الى طريق مسدود، إنتهت الى قطيعة كاملة، منظوراً الى التجاذب الشديد المتصاعد على طول امد الدولة الصفوية منذ نشأتها، يحرّكه هاجس الاستحواذ على السلطة، والانفراد بها، ويتغذى على الانجاز الكبير الملحوظ الذي حققه الخط الاصولي في مجال السياسة الداخلية، وتوسّع قاعده نفوذه في الميدان الاجتماعي، وتالياً نزوع الشاه عباس لاستبدال شبكة التحالفات التقليدية، بتوطيد تحالف مع الغرب، متزامنا مع مساعي حثيثة نحو اقامة سلطة مركزية شديدة في ظل استقرار سياسي،يسقط مبررات وفرص الشراكة السياسية، ويقطع خطوط امداد الخط الاصولي، ويؤول الى تصفية وجوده السياسي، مع احتواء دور المؤسسة الدينية عن طريق التأكيد على علاقة استتباعية بين الفقيه الاصولي والدولة الصفوية، زائداً التمسرح المذهبي للشاه عباس على نحو مبالغ، يغلّف به تدابيره الصارمه في كف سلطة العلماء الاصوليين في الدولة، ويموّه به تدابير الغربنة، والاهم من ذلك ترشيح وتشجيع الخط الاخباري المحافظ الذي وجد فرصة سانحة كيما يحقق وجوده وذاته عبر الانتشار والاستحواذ على مواقع الاصوليين، مفيداً من تناقضات الاوضاع الجديدة، سواء في مستوى العلاقة بين الفقيه الاصولي والدولة الصفوية، أو في مستوى تحالف الاخيرة مع الغرب.

وفيما يتصل بالمؤسسة الدينية الصفوية في البحرين، فإن تمركزاً اخبارياً فرض نفسه خلال هذه الفترة، باسناد من الدولة الصفوية، وانسجاماً مع التبدّلات الجديدة في الساحة الايرانية، وأهمها بروز تيار اخباري تبلور وتعاظم بظهور قطبه الاكبر محمد امين الاسترابادي (ت ١٠٣٣ــ ١٦٢٣)، مما وهب التوجهات الصفوية الجديدة زخماً معنوياً وسياسياً هائلاً، عن طريق التشكيك في مصداقية الخط الاصولي وتراثه الفقهي الاجتهادي، والابقاء على فعالية وكفاية النص.

وما حصل في النصف الاول من القرن الحادي عشر، أن تيار اخبارياً كاسحاً انطلق من قمقمه في العراق على يد الشيخ الاسترابادي، وجرف معه تحصينات ومراكز الاصوليين، في ايران ، و لم تكن البحرين بمنأى عن انطلاقة المارد الجديد، سيما اذا نظرنا الى الرموز الدينيين البحارنة الذين دفعهم التيار الى الواجهة، أمثال الشيخ يوسف البحراني قبل أن يقلع عن

مناصرته للاخبارية[١٠٦] وتشنيعه عليهم في أواخر أيام حياته[١٠٧] وابن اخته الشيخ حسين العصفور،الذي ظل رمزاً دينياً للاتجاه الاخباري في البحرين.

وهكذا تبدأ هذه الفترة بتفجر الصراع داخل دائرة علماء الدين منذ أطلق الاسترابادي العنان لانتقاداته للتيار الاصولي ، والدخول في دوامة الانقسامات وقد بلغ الصراع الاخباري — الاصولي حداً عظيماً، وطال عليه الامد، مما حدا بالبعض لتصنيف الكتب بهدف :"التخفيف من وطأة الخلاف المتوتر بين الامامية الاثني عشرية الاصولية والاخبارية"[١٠٨]، وصنف علماء الفريقين كتباً لجهة تسوية المشكلة، وايجاد أرضية مشتركة بين الفريقين حتى استحدث البعض مصطلح (الفرقة الوسطى) كحل تسوية يرضي الطرفين[١٠٩]، فيما أسرف البعض في تعداد الفروقات بين الاخباريين والاصوليين[١١٠].

وفي كل الاحوال، لم يقدّر للنشاط الفقهي في البحرين أن يعيش تجربته الخاصة، وجاءت السيطرة الصفوية على البحرين واستنبات الحكام الجدد مؤسسة دينية متفرعة وتابعة للمؤسسة الدينية الصفوية، لتقضي على فرصة تبلور الاتجاهات الفقهية المحلية، مما ربطها باحكام بصيرورة الحركة الفقهية الكبرى التي تتواصل وتتفاعل في الحواضر العلمية الشيعية (ايران، العراق، وجبل عامل).

وكان من شأن وقوع البحرين خارج دائرة الفعل السياسي الشيعي (الصفوي هنا) حتى بداية القرن السادس عشر الميلادي، أن يلعب دوراً كبيراً في ابقاء التجربة الفقهية البحرانية محصورة في حدود ضيقة (البحرين الحالية والاحساء والقطيف) اضافة الى دور العامل الجغرافي وتأثيره في اضعاف حلقة الوصل مع تفاعلات وتطورات الحركة الفقهية العامة، رغم ما قد يعتري هذه التجربة البحرانية من سكون كبير، يجعلها مشدودة الى ما تثيره ظروف واشكالات البيئة الفقهية والاجتماعية والسياسية البحرانية، وجاءت السيطرة الصفوية على البحرين، لتفضي الى تماهي فقهاء البحرين مع الحركة الفقهية الجديدة في ايران، توحدّت في اطار المؤسسة الدينية الصفوية، حتى بتنا نجد من فقهاء المدرسة الاخبارية في البحرين من تولى مناصب رفيعة في المؤسسة الدينية الصفوية الايرانية، منهم السيد ماجد البحراني (ت ١٠٢٢هـ)، وقد هاجر الى ايران، وأصبح قاضياً بشيراز ثم بأصفهان، كما درّس بدار العلم بشيراز وعرف بكونه "أول من نشر علم الحديث في شيراز"[١١١] وهو استاذ محسن الكاشاني، وساهم في الهجوم على المدرسة الاصولية، فصنّف كتاباً باسم (سلاسل الحديد في تقييد أهل التقليد)[١١٢]، ومنهم ايضاً السيد محمد بن السيد عبد الحسين آل شبانة، تولى منصب شيخ الاسلام واستوطن اصفهان، ومنهم

الشيخ صالح الكرزكاني، توطن شيراز "وانتهت اليه رياسة البلاد في شيراز ـــ " وانتهت اليه ولاية القضاء بأمر الشاه سليمان الصفوي[١١٣].

بيد أن ثمة ما يلفت الانظار في سياق انخراط فقهاء المدرسة الاخبارية في نشاط المؤسسة الدينية الصفوية في البحرين، الى أن أداء هؤلاء الفقهاء لم يكن مؤسساً تأسيساً فقهياً، بمعنى أن فقهاء المدرسة الاخبارية يلجون مجال السياسة من باب النشاط الديني الرسمي دون مبررات شرعية رصينة، فيما الاعتصام متمحور حول نفي الدولة الشرعية في عصر الغيبة، لأن فيها مصادرة لحق الامام المعصوم.

ولعل الطروحات والمجادلات الفقهية والعقدية منذ مطالع القرن الحادي عشر الهجري، كانت تسعى لتسوية اشكالية العلاقة الشرعية مع الدولة، مع ترسيخ مركزة الامامة الالهية، ويمكن النظر الى النشاط الفقهي والعقدي البحراني خلال هذه الفترة بوصفه بداية تدشين لحركة فقهية جديدة تعيدنا الى أجواء القرنين الرابع والخامس الهجريين، عبر اعادة استحضار وطرح الاسئلة الكبرى في الفقه السلطاني الشيعي: حكم اقامة الدولة في عصر الغيبة؟ حكم العمل مع السلطان؟ حكم ولاية الجائر؟ حكم الاجتهاد ومايتنتج عنه من التزامات ومواقف وتشريعات؟.

ويظهر السيد حسين الغريفي (ت ١٠٠١هـ) وقد تولى الرئاسة الدينية[١١٤] بعد الشيخ محمد بن حسن رجب المقابي "أول عالم دين يتولى القضاء ويقيم صلاة الجمعة في عهد الصفويين في البحرين[١١٥]"، يظهر من أوائل فقهاء البحرين الذين تعرضوا لاشكالية الدولة في عصر الغيبة في كتابه (الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين) من خلال اعادة طرح اشكالية اقامة الدولة الدينية في عصر الغيبة، وهي ذات الاشكالية التي طرحت في عصر المفيد والمرتضى والطوسي، حيث ينتهي الغريفي الى النتيجة التقليدية التي خلص اليها المتقدمون بتعليق وظائف الدولة الدينية باعتبارها من امتيازات الامام المعصوم ، دون نفي النزوع البشري للدولة ، فهو من الناحية الواقعية يشارك في الدولة ويتبنى موقف تيار التجديد في المدرسة الامامية (المرتضى والطوسي والحلي) في قسمة الشرعية الى: دينية سياسية، مع تمسكه بمبدأ الامامة الالهية، ونجد ذلك جليّاً في النص التالي:

"للامام أحكام كثيرة تقتضيها حكمة السياسة والناموس لبقاء النوع الانسان لا تصلح الا به، ومتى فقد الامام فقدت تلك الاحكام كالجهاد وبعث السرايا وضرب الجزى، وعقد الذمام ونصب الولاة والحكام، ونحو ذلك من مقتضى الرئاسة العامة التي لا يجوز لأحد من الرعية توليتها في غيبته ومع ذلك فتتعطل.."[١١٦]، ويوضّح النص أن شرعية الدولة منزوعة تماماً في عصر الغيبة، وانتفاء النيابة العامة ـــ أي نيابة الفقيه ـــ عن الامام حال غيبته في الولاية

السياسية أو الرئاسة الكبرى على حد تعبيره، وهو بهذا التقييد ينفي مشروعية الدولـة الصفويـة، ويحصر ولاية الفقيه في القضاء والامور الحسبية باعتبارهما جزءا اساسياً من المهام التي يباشرها الفقيه، وهي نفس المهمة التي اضطلع بها أغلب الفقهاء الذين انخرطوا في المؤسسة الدينية الصفوية في البحرين، ويصح القول تأسيساً على هذا التقييد، أن الفقهاء حصروا نطاق فعاليتهم وصلاحيتهم في نطاق الشريعة، بينما أفرغوا مجال السياسة من كل اهتمام باعتباره خارج الصلاحيات المنوطة بهم، سيما وأن الفقيه لم يذعن لمشروعية الدولة في عصر الغيبة، فضلاً عن كونه لم يؤسس لنفسه رؤية خاصة حول موقعه في السلطة السياسية، ولذلك ايضاً منح الدولة سلطة تعيين الفقيه المحتسب القاضي، بل قد نجد من يذهب الى أن الحسبة والقضاء وما يندرج ضمن الوظائف الدينية المقررة في الشريعة ليست امتيازاً خاصاً ونهائياً أو حقلاً مغلقاً على الفقيه وحده، وهو ما اشار اليه الفقيه نصير الدين الشيخ حسين بن مفلح الصيمري في رسالة جاء فيها :" أن عدول المسلمين وهم غير الفقهاء يتولون جميع ما يتولاه الفقيه عند فقده"(١١٧)، وربما كانت لمسألة جواز التقليد وحرمته كأحد المسائل الخلافية المثارة بين فقهاء البحرين حينذاك ظلال في خلفية هذا الحكم(١١٨).

وفي تواصل مع اشكالية العلاقة مع الدولة، جرى نقاش جاد في البحرين إبان العهد الصفوي حول ولاية الجائر، وانبرى الشيخ سليمان الماحوزي (ت ١١٢١ ـــ ١٧٠٩)، لتسوية هذه المعضلة القديمة والجوهرية ، وكان الماحوزي من كبار علماء الشيعة الامامية وزعيماً دينياً في البحرين، وقد "انتهت اليه رئاسة بلاد البحرين في وقته"(١١٩)، وظل محتفظاً بعلاقة حسنة ووثيقة بالحكام الصفويين، وقد كتب (الاربعون حديثا في الامامة) واهداه للشاه حسين الصفوي(١٢٠)، وكان متصلباً في القول بالاجتهاد الا أنه رجع في أواخر حياته الى ما يقرب من طريقة الاخباريين(١٢١)، وقد انصرف الماحوزي الى تصنيف عدة كتب حول العمل مع السلطان وهي"جواز الحكومة الشرعية" و"جواب السؤال عن التولي عن الجائر" و"جواز الولاية عن الجائر"(١٢٢)، وهي ذات الاشكاليات التي واجهت فقهاء القرن الخامس الهجري وتحديداً المرتضى والطوسي، ولكن اعادة طرحها مجدداً يوحي بأجواء جدل ونقاش عام حول مشروعية العمل مع السلطان الصفوي في البحرين، منظوراً الى أن هذه التصنيفات جاءت بناء على اسئلة موجهة الى الشيخ الماحوزي، بما تطلب من الاخير كتابة اجابات رصينة مطوّلة.

لقد شهد القرن الثاني عشرالهجري، جدالا فقهياً نشطاً، متتابعاً ونفوذ رجال الدين في المستويين الاجتماعي والسياسي، وأخذت المناظرات الثنائية تثور بين الفقهاء في المجالس، وينقل، أنه لما استوطن والد الشيخ البهائي الشيخ حسين عبد الصمد العاملي في البحرين ، زاره

علماؤها في بيته، فانعقدت المناقشة بين الشيخ داود الجد حفصي وجماعة من علماء البحرين بحضور والد الشيخ البهائي فلما انفض المجلس رجع الشيخ داوود الى بيته وكتب هذين البيتين:

**أنـــاس في أوال قـــد تصـــدوا لمحـو العلـم وانشـغلوا بلِـمَ لَـم؟؟**

**إذا جـــادلتهم لم تلـــق فيهـــم سوى حرفين: لَـم؟ لَـم؟ لا نَسلَم[١٢٣].**

نشير هنا الى أن سجالاً فقهياً ضارياً شهده عصر الشيخ سليمان الماحوزي بشأن صلاة الجمعة، ويعود اصل السجال الى رسالة تحريم صلاة الجمعة في زمن الغيبة التي صنفها الفقيه الاصولي الشيخ سليمان الاصبعي الشاخوري (ت ١١٠١هـ ــ ١٦٩٨م)، فتصدى اقطاب المدرسة الاخبارية لدحض حجة الشاخوري، وألف الشيخ محمد الخطي البحراني (ت ١١٠٢ ــ ١٦٩٠)[١٢٤] والشيخ أحمد بن محمد بن يوسف (ت ١١٠٢ــ ١٦٩٠) والشيخ سليمان الماحوزي رسائل في اثبات وجوبها العيني، حتى اصبحت اقامة صلاة الجمعة مورد اجماع فقهاء البحرين من الفريقين الاخباري والاصولي من منطلقين متباينين.

ومع إنهيار الحكم الصفوي في البحرين، في اعقاب الهجوم الافغاني على ايران في العقد الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، توقف الجدل الفقهي في البحرين، فيما هاجر عدد من العوائل العلمية من البجرين الى كربلاء والنجف في العراق، وتبنّى القسم الاعظم الخيار الاخباري الذي كان سائداً هناك، ثم كان السلوك العدواني للسلطة المحلية مع المجتمع البحراني، وهو سلوك بالغ البشاعة والقسوة، ويندرج في سياق محاولات جادة لاخضاع الفئات الاجتماعية للسلطة عن طريق التهديد بفرض عقوبات صارمة، المصاحبة للبؤس والحرمان، والتي تطورت واتسعت لتشتمل على وضع العقوبات المالية، ومصادرة الملكية، واقتحام المنازل، والتعنيف الجسدي والنفسي، وهكذا ادت التدابير التعسفية الى انكماش العلماء الناشطين، وهروب آخرين، وخلو الساحة لنمو ثقافة الاعتزال والتصوف والانتظار، لجهة تبرير الواقع والانفصال عنه.

# هوامش الفصل الثالث

١ ـ سعد الانصاري، الفقهاء حكام على الملوك..علماء ايران من العهد الصفوي الى العهد البهلوي ١٥٠٠هـ (١٩٧٩)، دار الهدى، الطبعة الاولى ١٩٨٦.
٢ ـ د. عبد العزيز عوض،دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، ط ١٩٩١،ج٢، ص ٣٩.
٣ ـ سامي زبيدة،الاسلام الدولة والمجتمع، ت. عبد الاله النعيمي، دار المدى، سوريا،ط.١، ١٩٩٥، ص ٦٦.
٤ ـ دونالد ولبر، ايران ماضيها وحاضرها، ترجمة د.عبد النعيم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط٢، ١٩٨٤ ص ٨٧.
٥ ـ د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان ، مصدر سابق، ص ٤٧.
٦ ـ آدم متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر نهضة الاسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الاول، الطبعة الخامسة، ص ١٤٥.
٧ ـ المصدر السابق، ص ١٢١.
٨ ـ المصدر السابق،ص ١٢٣.
٩ ـ المصدر السابق، ص ٦٠.
١٠ـ أنظر:عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٦٧، ص ٧٠
١١ ـ علي مروة، التشيع بين جبل عامل وايران، دار رياض الريس للكتب والنشر، ص ٣٨.
١٢ ـ جعفر المهاجر، الهجرة العاملية الى ايران، اسبابها التاريخية، ونتائجها الثقافية والسياسية، بيروت، ط١٩٨٩، ص ١١٣.
١٣ ـ فهمي هويدي، ايران من الداخل، القاهرة ط ١٤٠٨هـ ص ٥٨.
١٤ ـ د.كامل مصطفى الشبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٧، ص٣١.
١٥ ـ سيوري، ايران في العصر الصفوي، ص ٢٦.
١٦ ـ الطريقة الصفوية، مصدر سابق، ص ٣٣.
١٧ ـ فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٢٠٥.
١٨ ـ علي شريعتي، مسئوليت شيعة بودن ص ٣٠ ـ ٣٨، عن د. ابراهيم الدسوقي شتا، الثورة الايرانية: الجذور ـ الايديولوجيا، دار الكتب، بيروت، لبنان، ١٩٧٩، ص ٣٠ـ ٣١. ولعل من أشد الاستحداثات الصفوية وضوحاً واندكاكها في منظومة الطقوس الشيعية في ايران ثم العراق وربما في مناطق أخرى، هي تمثيل حادثة كربلاء ومقتل سيد الشهداء الحسين بن علي وانشاد مصائب الائمة، ويفسّر التنكابني ذلك بما نصه: "أن التمثيل من مخترعات الصفوية ولما ظهر مذهب التشيع في بلاد ايران وحكم الصفويون أمروا الذاكرين بانشاد مصيبة سيد الشهداء (ع) لكن الناس لم تكن تبكي لأن المذهب لم يترسخ بعد في نفوسهم فاخترعوا التمثيل لعل الناس تتألم من مشاهدة مصائب سيد الشهدءا (ع) ويرق قلبهم وسمي هذا العمل بـ(التعبئة)..وهذه العادة لم تكن موجودة في الازمنة السابقة والعلماء مختلفون في جوازه والاكثر على التحريم ومن جملة القائلين بالحرمة ..الشيخ جعفر النجفي

أو (جعفر كاشف الغطاء)أنظر: الميرزا محمد بن سليمان التنكابني ـ قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء بيروت ـ لبنان الطبعة الاولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢ ص ٣٩.
١٩ ـ دكتور علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، سازمان انتشارات حسينية ارشاد آب ١٩٧٠ ص ٢٤، ٧٠. ويقرر د.علي الوردي الحقيقة ذاتها حين يأتي على الشاه اسماعيل الصفوي فيقول عنه "أنه جعل التشيع مذهباً حكومياً ، وبذا أضعف فيه نزعته الشعبية القديمة". أنظر: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث مصدر سابق ص ٥٨.
٢٠ ـ د. علي شريعتي، اسلام شناسي، (د.ت) ص ٩٥ ـ ٩٦.
٢١ ـ محسن الامي، اعيان الشيعة، مصدر سابق المجلد التاسع ص ٢٥٩.
٢٢ ـ د.عبد العزيز عوض، دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١١هـ (١٩٩١)، الجزء الثاني، ص ٣٩.
٢٣ ـ المصدر السابق، ج٢، ص ١٣٩.
٢٤ ـ عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار المتنبي للنشر والتوزيع، الدوحة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ (١٩٨٢)، ص ٢٩.
٢٥ ـ أنظر : محمد بن الشيخ خليفة بن أحمد بن موسى النبهاني الطائي، التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية ، دار احياء العلوم، بيروت الطبعة الاولى ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ ص ٣٠٦ـ ٣٠٧وأنظر ايضا: د.عبد العزيز عوض، مصدر سابق،الجزء الثاني.
٢٦ ـ د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مصدر سابق، ص ٢٩.
٢٧ ـ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت، ص ١٧٧.
٢٨ ـ د.عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مصدر سابق، ص ٢٩.
٢٩ ـ حصاد ، ندوة الدراسات العمانية، البحوث والدراسات التي قدّمت في الندوة ، ذو الحجة ١٤٠٠ ـ نوفمبر ١٩٨٠ المجلد الرابع، وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان "دور العرب والفرس في مكافحة الاستعمار البرتغالي في الخليج" دراسة مقارنة للدكتور صلاح العقاد ص ٨٩
٣٠ ـ الشيخ محمد حسين المظفر، تاريخ الشيعة، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ (١٩٨٧)، ص٨٤.
٣١ ـ د.عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مصدر سابق، ص ٣٠.
٣٢ ـ دونالد ولبر، ايران ماضيها وحاضرها، ترجمة د.عبد المنعم محمد حسنين، دار الكتاب المصري ـ القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ (١٩٨٥)، ص ٨٩.
٣٣ ـ مجلة الاجتهاد، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٩، ص ٢٢٤.
٣٤ ـ عبد الحسين نواتي، شاه طهماسب صفوي، انتشارات بنياد فرهنك ايران ١٩٧٠ ص١٥٤.
٣٥ ـ د. علي الوردي،لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، كوفان، لندن الطبعة الثانية ١٩٩١ ص ٦٠.
٣٦ ـ الميرزا عبد الله افندي الاصبهاني (من اعلام القرن الثاني عشر)، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، قم، ايران ١٤٠١هـ، ص ٤٤٨، والنص باللغة الفارسية في الصفحات ٤٥٥ ـ ٤٦٠، وأيضاً صالحي نجف آبادي ـ ولايت فقيه حكومت صالحان، مؤسسة خدمات فرهنكي رسا ، ط١، ١٩٨٣م .
٣٧ ـ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ)، لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر الطبعة الثانية (د.ت) ص ١٥٢ ـ١٥٣،وأنظر: محمد رضا حكيمي ـ تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان الطبعة الاولى ١٩٨٣ ص ٤٠٧ نقلاً عن نعمة الله الجزائري ـ شرح غوالي اللئالىء.

٣٨ ـ مرتضى مطهري، ايران والاسلام، ت. محمد هادي اليوسفي، دار البلاغة، بيروت، لبنان،ط١، ١٩٩١ ص ٣٣٨.
٣٩ ـ د.كامل مصطفى الشبب، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مصدرسابق، ص ٣٣.
نقل عدد من المؤلفين منهم مصطفى الشبيبي ود. علي الوردي عن الشيخ الكركي تجويزه للسجود للعبد، مما أثار عليه الشيخ ابراهيم القطيفي، غير أني لم أقف على هذا الرأي في رسائل الكركي البالغة مايربو على الاربعين رسالة، وربّما توهم الشبيبي ونقل عنه الوردي ومحمد جمال باروت في (يثرب الجديدة) الصادر عن دار رياض نجيب الريس عام ١٩٩٣ .بما أورده الكركي في رسالته "في السجود على التربة المشوّية" ص ٩٢ أنه جوّز السجود للعبد في قوله "ولا نعرف خلافاً بين اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم ، بل بين المسلمين في أن التربة الشريفة الحسينية صوات الله على مشرفها، يجوز السجود عليها ، سواء شويت بالنار أم لا" مادون ذلك فليس في رسائل الكركي مايشير الى جواز السجود للعبد، كما لم أجد في رد ابراهيم القطيفي عليه في (رسالة في السجود على التربة الحسينية) ما يشير الى ماذهب اليه الشبيبي، وأخذ عنه،الوردي وباروت.
٤٠ ـ مجلة الاجتهاد، العدد الثالث ربيع ١٩٨٩ كوثراني، مصدر سابق ص ص ٢٢٥، ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
٤١ ـ الامام السيد محسن الامين، اعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الامين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٦ المجلد الرابع ص ١٠٠.
٤٢ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية، بيروت، ط ١٤١١ ـ ١٩٩١ ج٢ ص ٣٣٩.
٤٣ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٧، ص ٤١.
٤٤ ـ نقلاً عن المصدر السابق، ج٧، ص ٤٧.
٤٥ ـ سامي زبيدة، الاسلام الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص ٦٩.
٤٦ ـ ذكر الخوانساري في ترجمة محمد باقر السبزواري: سكن اصفهان واعتلى امره عند السلطان شاه عباس الصفوي الثاني، ففاز بامامة الجمعة والجماعة، ومنصب شيخ الاسلام، وبقي هذا المنصب الرفيع بأصبهان في سلالته الى وقت متأخر..وله شرح كبير على "ارشاد" العلامة ـ الحلي ـ سماه "ذخيرة المعاد في شرح الارشاد" وله ايضاً "كفاية الفقه" وله ايضاً رسالة كبيرة بالفارسية في آداب الملوك سمّاه"روضه الانوار" و"رسالتان في عينية صلاة الجمعة" بالعربية والفارسية، نقل عن إحداها الشيخ محسن الكاشاني، حيث ذكر في اقامة صلاة الجمعة:"إن صلاة الجمعة في زمان الغيبة واجبة عيناً وأنه لا يعتبر فيه الفقيه بل يكفي فيه العدل الجامع لشرائط الامامة" وقال ايضاً:"إن شرائط الوجوب متحققة في أكثر بلاد الايمان خصوصاً في هذه الاعصار والازمان" أنظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب، منشورات مؤسسة الاعلمي بيروت الطبعة الثانية قم ١٤٠١ ص ص ٥٣، ٥٤، وأنظر ترجمة السبزواوي في: روضات الجنّات، مصدر سابق، المجلد الثاني ص ٦٧ ـ ٦٨.
٤٧ـ محمد باقر السبزواري، روضة الانوار، مخطوطة من مجموعة كاردميناسيان رقم ٤٧، محفوظة في مكتبة كلية وادهام في اكسفورد البريطانية، ص ٩.
٤٨ ـ المحقق ملا محمد باقر السبزواري،ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم ، طبعة حجرية (د.ت) ص ص ٣٠٧، ٣١٠.
٤٩ ـ المصدر السابق، ص ٣١٠.
٥٠ ـ محمد باقر السبزواري،كفاية الاحكام، مركز نشر اصفهان، بازار مدرسة صد مهدوي (د.ت) ص ٢١.
٥١ ـ المصدر السابق، ص ٧٧، ٧٨.
٥٢ ـ المصدر السابق، ص ٧٩.
٥٣ ـ المصدر السابق، ص ٤٥.
٥٤ ـ مجلة الاجتهاد، العدد الثالث ربيع ١٩٨٩ كوثراني ـ مصدر سابق ص ٢٢٤.

٥٥ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق المجلد السادس ص ٥٩.
٥٦ـ المصدر السابق، المجلد الثاني ص ٣٣٣.
٥٧ ـ الشيخ يوسف البحراني، الحدائق النضرة في احكام العترة الطاهرة، حقق وعلق عليه محمد تقي الايرواني، دار الاضواء بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ (١٩٨٥)، الجزء الثامن عشر، ص ١٣١.
٥٨ ـ أبدى القطيفي قدراً كبيراً من الحدية في مورد نقده للكركي، وذكر في (الرسالة الرضاعية) ما نصه "أشهد با لله أن جهاد مثل هذا الرجل على الغلط والاغلاط في المسائل أفضل من الجهاد بالضرب بالسيف في سبيل ا لله" المصدر، مخطوطة محفوظة في مؤسسة البقيع لاحياء التراث بيروت (د.ت) ص ٧٧.
٥٩ ـ الميرزا عبد ا لله افندي الاصبهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مصدر سابق ص ١٥ ـ ١٦، وانظر: يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر الطبعة الثانية (د.ت) ص ١٦١.
٦٠ ـ الشيخ ابراهيم القطيفي، رسالة في الخراج، مخطوطة حنسخة محفوظة في مؤسسة البقيع لاحياء التراث بيروت، (د.ت) ص ١٥٦، ١٥٧..
٦١ ـ راجع جامع المقاصد في شرح القواعد للكركي، و مجمع الفائد والبرهان للاردبيلي، والمكاسب الجزء الخامس للانصاري، ويوسف البحراني، الحدائق الناضرة الجزء الثامن عشر..
٦٢ ـ ذكر ابن ادريس الحلي في (السرائر في تحرير الفتاوى) في باب عمل السلطان بشأن جوائز السلطان الجائر (اذا كان الامر في التقية، جاز له ـ للمتولي في سلطانه ـ قبول جوائزه)، وصلاته ما لم يعلم أن ذلك ظلم بعينه، فاذا لم يعلم أنه بعينه ظلم ، فلا بأس بقبوله، وإن كان المجيز له ظالماً ، وينبغي له أن يخرج الخمس من كل مايحصل من ذلك ، ويوصله الى أربابه ومستحقيه، وينبغي له أن يصل أخوانه من الباقي بشيء ، ويتصرف هو في منافعه بالبعض الذي يبقى من ذلك"، مصدر سابق،ج ٢ ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣. وقال الشيخ يوسف البحراني "لا اشكال ولا خلاف في حل جوائز السلطان وجميع الظلمة، على كراهية ما لم يخبره بأن ذلك من ماله فإنه لا كراهة." الحدائق الناضرة، مصدر سابق الجزء الثامن عشر ص ٢٦١، وهو رأي يقف في مقابل رأي متشدد للبحراني ذكره في كتابه الكشكول بما نصه:"وأخذ تلك الجوائز من السلطان مستلزم البينة، فهو حينئذ ممنوع من باب أن مقدمة المحظور محظورة ايضاً اذا كانت مستلزمة له." الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان، بيروت ١٩٩٠ ج١ ص ٢٩١ وذكر المحدث الكبير نعمة ا لله الجزائري في (الانوار النعمانية):"ذكر الفقهاء رضوان ا لله عليهم أن عطايا الحكام حلالة على الاخذ لها وإن كان الاثم على الحكام" المصدر، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٤ ج٣ ص ٥٧ .
٦٣ ـ محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب، منشورات مؤسسة الاعلمي بيروت، الطبعة الثانية، قم ١٤٠١هـ ص ص ٩، ٤٠.
٦٤ ـ المصدر السابق، ص ص ١٠، ١٢.
٦٥ ـ الحاج الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، قم الطبعة الاولى ١٣٩٣هـ طبع بالاوفست ص ٤١
٦٦ ـ يذكر الشيخ عبد ا لله السماهيجي البحراني في اجازة (صنفها ١١٢٨هـ) للشيخ ناصر الجارودي باستغراب لموقف المحدث الاخباري خليل بن غازي القزويني(١٠٠١ـ ١٠٨٩) القاضي بتحريم الجمعة ما نصه:"ومن العجب مع كونه اخبارياً صرفاً يقول بتحريم صلاة الجمعة في زمن الغيبة.."الاجازة مخطوطة، (د.ت) ص ٣٦ وينقل الامين في ترجمته أنه :كان مبجلاً معظماً لدى السلاطين الصفوية، وكان متوليا التدريس بمدرسة عبد العظيم الحسيني بالري ثم عزل عنها، واعطي التدريس فيها الى نظام الدين تلميذ البهائي. وله مع حكام طهران وقزوين من الصفويين اقاصيص وهو احد القائلين بعدم مشروعية صلاة الجمعة في زمن الغيبة ومن جملة الاخباريين القائلين بعدم الاجتهاد المبالغين المفرطين في ذلك" اعيان الشيعة، مصدر سابق المجلد السادس ص ٣٥٥

٦٧ ــ الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، المصدر السابق، الجزء الاول ص ٢٩٠.
٦٨ ــ المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، الطبعة الحجرية (د.ت) كتاب الصلاة، وايضاً رسائل المحقق الكركي ، المصدر السابق ص ١٤٣.
٦٩ ــ المصدر السابق.
٧٠ ــ الشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفي، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، المطبعة العلمية، قم، ايران الطبعة الاولى سنة ١٤١٠هـ ص ٩٨ ــ ٩٩
٧١ ــ الخراج كما يعرّفه الكركي: هو مايضرب على الارض كالاجرة لها، وفي معناه المقاسمة، غير أن المقاسمة تكون جزءا من حاصل الزرع، والخراج مقدار من النقد يضرب عليها.أنظر: رسائل المحقق الكركي ، مج. الاولى ص ٢٦٦.
٧٢ـ بخلاف ما عرف عن الشيخ الكركي كما يذهب الى ذلك مشاهير تراجمة الشيعة المتأخرين مثل الخوانساري والعاملي والامين والبحراني وغيرهم بأنه من علماء دولة الشاه طهماسب، الا أن تلك المعرفة لا تستند على معطيات دقيقة وتحقيق سليم، وكان الأجدر أن يحسب على علماء دولة الشاه اسماعيل بالنظر الى اسبقيته عليه، وثانياً: بالنظر الى طول الفترة التي قضاها الكركي في عهد الشاه اسماعيل الاول وهي فترة تمتد من ٩٠٩ ــ ٩١٦هـ، بينما لم تتجاوز اقامته في عهد الشاه طهماسب سنة واحدة أي من ١٦ ذي الحجة ٩٣٩هـ وهو تاريخ اصدار فرمان بتفويض امور المملكة للشيخ الكركي، الى ٢٩ ذي الحجة ٩٤٠هـ، مع اهمال ما قيل أنه مات بالنجف وحساب الفترة التي قضاها هناك قبل وفاته. أقول بخلاف ذلك، فإن هناك قلة من ذكروه في عداد علماء دولة الشاه اسماعيل، وهو لم يكتسب صفة مروج المذهب الا في عهده، وقد "ذكره خوانده امير المعاصر له في جملة علماء دولة الشاه اسماعيل الاول.." ورغم أن الامين ينقل في ترجمة الكركي أنه" رحل الى بلاد العجم لترويج المذهب والسلطان حينئذ الشاه اسماعيل الصفوي فدخل عليه هرات فأكرمه وعرف قدره.وعين له وظائف وادارات كثيرة ببلاد العراق ــ بعد انتقاله اليها في عام ٩١٦- حتى قيل أنه كان يصل اليه في كل سنة من الشاه اسماعيل سبعون الف دينار شرعي لينفقها في تحصيل العلم ويفرقها على جماعة من الطلبة..وقد عاب عليه معاصره ومنافسه الشيخ ابراهيم القطيفي" الا أن الامين يساير باقي المترجمين بادراج الكركي في علماء دولة الشاه طهماسب.أنظر اعيان الشيعة، مصدر سابق،مج٨ ص ٢٠٨، ٢٠٩.
٧٣ ــ يقسّم الكركي الاراضي الى قسمين: أحدهما: أرض بلاد الاسلام وهي على قسمين :عامر، وموات ، فالعامر لأهله لا يجوز التصرف فيه الا بإذن ملاكه، والموات وإن لم يجر عليه ملك مسلم فهو لامام المسلمين يفعل به مايشاء. القسم الثاني: ماليس كذلك وهو أربعة أقسام: احدها مايملك بالاستغنام ويؤخذ بالسيف وهو المسمى بالمفتوح عنوة وهذه الارض للمسلمين قاطبة. انظر:شيخ علي بن الحسين الكركي، رسائل المحقق الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسّون ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام ــ قم الطبعة الاولى١٤٠٩ هـ ــ ١٩٨٩ المجموعة الاولى ص ٢٣٩ .
٧٤ ــ الكركي، رسائل المحقق الكركي، المصدر السابق، ص ٢٦٩.
٧٥ ــ رسائل المحقق الكركي ، المصدر السابق، ص ٢٨٠ ــ ٢٨١.
٧٦ ــ الشيخ ابراهيم القطيفي، رسالة في الخراج أو "السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج"، مخطوطة ص ١١٦.
٧٧ ــ المصدر السابق ص ١٣٣.
٧٨ ــ المصدر نفسه ص ١٠١.
٧٩ـ د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مصدر سابق، ص ١٥٣ ــ ١٥٤.
٨٠ ــ قال الشهيد الثاني بانعقاد صلاة الجمعة "بالامام العادل أو نائبه خصوصاً، أو عموماً أو لو كان النائب فقيهاً جامعاً لشرائط الفتوى" الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت) الجزء الاول ص ٢٩٩، وأنظر ايضا: روض الجنان في شرح ارشاد الاذهان، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، الطبعة الحجرية، (د.ت) باب الصلاة.

٨١ ــ أنظر: محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق ، المجلد الثاني، ص ٨١.
٨٢ ــ الشهيد مرتضى مطهري، ايران والاسلام، مصدر سابق، ص ٣٣٩.
٨٣ ــ يرى الاردبيلي في مسألة صلاة الجمعة الوجوب العيني أو التخييري ويناقش ملابسات الاجماع بهذا النحو "وقد نقل الاجماع على الاشتراط ــ حضور الامام ــ..والذي يظهر بالتأمل في الآية ﴿اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله..﴾ والاخبار ــ عن الائمة بوجوب صلاة الجمعة ــ هو عدم الاشتراط ــ حضور الامام أو نائبه الخاص ـ بوجه، والوجوب العيني ، لأن ظاهر الامر بل صريحة ــ مع عدم ورود شيء آخر دال على التخييري وابدل عن المأمور به ــ هو الوجوب العيني كما يفهم من النظر في دليل افادة ظاهر الامر الوجوب. ويذكر ايضاً "وعلى تقدير العموم لا شك في صرفه الى العيني مع عدم وجود مايدل على التخييري ظاهراً للاستصحاب: والاصل عدم الغير والاخبار الدالة على الوجوب كثيرة جداً، وأكثرها صحيحة، وفي بعضها التأكيدات والمبالغات الكثيرة المفيدة للظن القوي بالوجوب العيني الفوري المضيّق المقدّر بزمان قليل ، وهو يظهر لمن تتبع :ولكن فيه اجمال ما: فمالنا الا التمسك بالاجماع".أنظر: المولى أحمد المقدس الاردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم، ايران، ط ١٤١٢هـ (١٩٩٣)، الجزء الثاني، ص ٣٦١.
٨٤ ــ الشيخ مرتضى الانصاري، المكاسب تحقيق السيد محمد كلانتر ، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت) الجزء الخامس ص ص ٢٤٨ ــ ٢٤٩، ٢٧٣
٨٥ ــ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار احياء التراث العربي، بيروت الطبعة السابعة ١٩٨١ المجلد ٢٢ ص ص ١٨٢ ــ ١٨٣، ١٩٧.
٨٦ ــ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد العاشر، ص ٤١.
٨٧ ــ الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٣٧.
٨٨ ــ المصدر السابق، ج٢، ص ٣٣٩.
٨٩ ــ المصدر السابق ج٢، ص ٣٤١.
٩٠ ــ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص ٥٥٨ ــ ٥٥٩.
٩١ــ سامي زبيدة، الاسلام..الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص ٦٧.
٩٢ ــ الامين، اعيان الشيعة، المجلد السادس، ص ١٣٩ ــ ١٤٠.
٩٣ ــ المصدر السابق، المجلد العاشر ، ص ١٧٨.
٩٤ ــ زبيدة، مصدر سابق، ١٠٤.
٩٥ ــ داريوش شايغان، النفس المبتورة، دار الساقي، لندن، ١٩٩١ ص ١٨٨.
٩٦ ــ وجيه كوثراني، مصدر سابق، ص ٢٢٤.
٩٧ ــ الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج٢ ص ٣١٣ ــ ٣١٤.
٩٨ ــ د.بديع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠ .
٩٩ــ الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ٣١٣ ــ ٣١٤.
١٠٠ ــ د. عبد العزيز عوض، مصدر سابق، ج٢ ص ١٠٣.
١٠١ ــ حصاد، صلاح العقاد، ص ٥٩ ــ ٦٠ .
١٠٢ ــ المصدر السابق، ص ٦٢.
١٠٣ ــ نفس المصدر ، ص ٦٣.
١٠٤ ــ د.عبد العزيز عوض، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٢.
١٠٥ ــ د.جمال زكريا قاسم، دراسة لتاريخ الامارات العربية في عصر التوسع الاوروبي الاول، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ٨٢.
١٠٦ ــ حصاد، صلاح العقاد، مصدر سابق، ص ٨٠.

١٠٧ ـ يقول الشيخ يوسف البحراني :"وقد كنت في أول الامر ممن ينتظم لمذهب الاخباريين وقد اكثرنا البحث فيه مع بعض علمائنا المجتهدين..الا أن الذي ظهر لنا بعد اعطاء التأمل حقه في المقام وامعان النظر في كلام علمائنا الاعلام هو الاغماض عن هذا الباب وارخاء الستر دونه والحجاب وإن كان قد فتحه اقوام وأسعوا فيه دائرة النقض والابرام.." أنظر: يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٠، ١٩٩٠ ج٢ ص ٣٨٧ وأنظر: الحدائق الناضر لنفس المؤلف، المقدمة.

١٠٨ ـ رد الشيخ يوسف على الاستزابادي وقال عنه:"وأكثر في كتابه الفوائد المدنية من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم الى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد" أنظر: الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، مصدر سابق ص ١١٨ وزاد على ذلك في كتابه (الدرر النجفية) وقال:"أن المجتهدين (رضوان الله عليهم) لم يألوا جهداً في اقامة الدين واحياء شريعة سيد المرسلين ولا سيما آية الله العلامة ـ الحلي ـ الذي قد أكثر ـ الآستر أبادي ـ من الطعن عليه والملامة..وقد صار ـ العلامة ـ من اليد العليا عليه ـ أي على الآستر أبادي ـ وعلى غيره من علماء الفرقة الناجية ما يستحق به الثناء الجميل، ومزيد التعظيم والتبجيل، لا الذم كما اجترأ عليه به قلمه وعلى غيره من المجتهدين" ص ٢٥٥. ومن نافلة القول، أن تشنيع البحراني على الاستزابادي لم يصل الى حد التنكب الى طريقة الاصوليين كما ذهب الى ذلك الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه (مع علماء النجف الاشرف)، في الاستدلال بدفاع البحراني عن المجتهدين والثناء عليهم، على عدوله من الاخبار الى الاصول، وإنما الظاهر من سيرته، أنه كان يتميز بالاعتدال، وينأى عن الخصومات والتشنيع على المخالفين لرأيه، وقد سئل ذات مرة عن الصلاة خلف البهبهاني القطب الاصولي الاكبر في مقابل الاخبارية، فقال: تصح، فقيل له: كيف تصححها خلف من لا يصحح الصلاة خلفك؟ فقال: وأية غرابة في ذلك؟ إن واجبي الشرعي يحتم عليّ أن أقول ما أعتقد ، وواجبه الشرعي أن يقول مايعتقده، وقد فعل كل منا بتكليفه وواجبه. أنظر:عبد العظيم المهتدي البحراني، علماء البحرين دروس وعبر، مؤسسة البلاغ، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٤ ـ ١٩٩٤ ص ٣٢٦.

١٠٩ ـ الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، مصدر سابق، ص ١

١١٠ ـ قيل بأن أول من وضع تصنيف الفرق الشيعية الاثني عشرية على اساس فقهي الى ثلاث فرق: الاصولية والاخبارية والفرقة الوسطى هو المرزا محمد الاخباري (ت ١٢٣٢هـ) وذكر ذلك في كتابه (دوائر العلوم). أنظر: المصدر السابق ص ١٢، وربما سبقه الى ذلك الشيخ عبد الله السماهيجي (وهو ممن شنّع على المجتهدين) في اجازته للشيخ ناصر الجارودي (صنفها عام ١١٢٨) حيث ذكر:"إن كل العلماء بعده ــ أي بعد الاستزابادي ــ إما أخباري بحث أو مجتهد قريب من طريقة المحدثين، لا مجتهد صرف كما كان طريقة الزمرة الوسطى من العلماء التابعين للتخريج الصرف والاجتهاد البحث في كثير من الاحكام الشرعية) الاجازة، مصدر سابق، ص ٤٠.

١١١ ـ عدد الشيخ عبد الله السماهيجي الفروقات بين الاصوليين والاخباريين في كتابه (منية الممارسين في أجوبة سؤالات الشيخ ياسين) فبلغت نيفاً وأربعين، واقتصر الشيخ يوسف البحراني على ثمانية فروق فيما أوصلها الى الشيخ جعفر كاشف الغطاء الى ثمانين فرقاً والخوانساري الى سبعة وعشرين فرقاً والدسقوري الى ٨٦ فرقاً "ولكن كثيراً من هذه الفروق لا تشكل فروقاً حقيقية" أنظر: محمد عبد الحسن محسن الغراوي، مصادر الاستنباط بين الاصوليين والاخباريين، دار الهادي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٢هـ (١٩٩٢)، ص٦٦ وأنظر ايضاً: الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، مصدر سابق ص ٢٦.

١١٢ ـ الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الاضواء بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ ص ١٣٦.

١١٣ ـ الشيخ عبد الله السماهيجي، اجازة ناصر الجارودي، مخطوطة (د.ت) ص ٣٥.

١١٤ ـ الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ص ٦٨.

١١٥ ـ عبد العظيم المهتدي البحراني، علماء البحرين دروس وعبر، مؤسسة البلاغ، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٤هـ (١٩٩٤)، ص ١١٤.
١١٦ ـ الشيخ عبد الله السماهيجي، اجازة الجارودي، مخطوطة (صنفها ١١٢٨) ص ٣٦. وأنظر: الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم،دار الاضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ (١٩٨٦)، ص ١٣٨.
١١٧ ـ السيد حسين بن السيد حسن الغريفي البحراني، الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين، تحقيق علي المبارك، المطبعة الشرقية، البحرين ١٤١٢هـ (١٩٩١)، ص ١٦.
١١٨ ـ الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، اعداد السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم، مطبعة الخيام، قم ١٤٠٤هـ ص ٧٠ ـ ٧١.
١١٩ ـ طرحت مسألة التقليد أول مرة في عهد السيد حسين الغريفي، الذي صنّف كتاباً بعنوان (الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين) نهى فيه عن تقليد المجتهدين والتمسك بالنصوص القطعية من الكتاب والسنة من طريق اهل البيت (ع) وقال:"رأيت أن أنبه على أن الوسيلة في هذا الزمان سهلة السبيل ، من غير توعر في تقليد او توغل في دليل، وذلك بالتعويل على الاحكام الآبدية، التي انعقد عليها اجماع الامة المحمدية، واتفقت عليها الفرقة المحقة الامامية واستفاضت بينهم على وجه يثمر الظن بأنها من الفتاوى المحقة المتصلة بفتوى الائمة عليهم السلام، وهذه الطريقة بحمد الله استوفت كثيراً من الابواب الفقهية وأغنت عن الاخلاد الى تقليد أحد من العلماء.." المصدر ص ١٣ ـ ١٤ وقد فتح هذا الرأي المتزامن مع حملة الخط الاخباري على المجتهدين في ايران، باباً واسعاً للجدل الفقهي دخل منه كبار فقهاء البحرين من الفريقين الاخباري والاصولي وصنفوا الرسائل والردود فكتب الشيخ سليمان الماحوزي رسالة في جواز التقليد، وكتب السيد ماجد بن السيد هاشم الصادقي البحراني رسالة (سلاسل الحديد في تقييد أهل التقليد) وكتب الشيخ علي بن سليمان القدمي (رسالة في جواز التقليد) وكتب الشيخ عبد الله السماهيجي رسالة (نفي الاجتهاد وعدم وجوده في زمن الائمة الامجاد) وكتب الشيخ عبد الله بن صالح البحراني رسالة (منية الممارسين في أجوبه مسائل الشيخ ياسين).أنظر: الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، مصدر سابق ص ١١ .انظر: الشيخ عبد الله السماهيجي، اجازة ناصر الجارودي، مصدر سابق ص ٣٥. أيضاً انظر: الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، مصدر سابق ص ٢٦ والشيخ يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان بيروت ١٤١٠ ـ ١٩٩٠ ج٢ ص ٣٢٦.أيضاً: الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، مصدر سابق ص ١٧.
١٢٠ـ الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الاضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ (١٩٨٦)،ص ٧.
١٢١ـ عبد الله بن صالح السماهيجي البحراني، اجازة الجارودي، مخطوطة (د.ت) ص ١٣.
١٢٢ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السابع، ص ٣٠٤.
١٢٣ـ الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، اعداد السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠٤هـ، ص ١٧ ـ ١٨.
١٢٤ ـ د.الشيخ علي محمد محسن العصفور، بعض فقهاء البحرين في الماضي والحاضر، دار الكلمة الطيبة ، بيروت الطبعة الاولى ١٤١٤ ـ ١٩٩٤ ، الجزء الثاني ص ١١٧. ايضاً: الشيخ عبد الله السماهيجي، اجازة ناصر الجارودي، مصدر سابق ص ١٤ ـ ١٥ .

# الفصل الرابع

# التجاذب بين الفقيه والدولة

## ـ ثالوث التصوف والاخبار والصفوية

لم يقدّر للخط الاصولي العقلاني أن يشق طريقه وسط التجاذبات المعقدة داخل الدولة الصفوية، فقد تمخضت علاقة الفقيه بشاهات الصفوية عن ردود فعل عكسية، ظهرت مؤشراتها منذ عهد الشاه اسماعيل بن الشاه طهماسب الذي كان يرى بأن تركة العلاقة بين والده وعلماء الدين كانت شديدة الاضرار بالسلطان الصفوي، كونها أفضت الى تنامي سلطان العلماء السياسي، يحمل في طياته تهديدات محتملة للسلطة المركزية، منذ تحوّلوا الى قطب فاعل وايضاً منافس في المعادلة السياسية الداخلية، ومنذ اصبح السلطان الصفوي عاجزا عن استيعاب الفقيه في تحالف غير متكافئ، يكف به يده، ويوفّر له المشرعية الدينية التي بها ضمان حفظ السلطة.

والواقع، لم يتنبّه السلطان الصفوي الى النقلة الكيفية في تفكير الفقيه، حين سعى الى الدمج بين السلطتين الزمنية والروحية، فهو قد نمّى حوافز لتحوّل عظيم في اداء الفقيه نفسه، الذي بات ينظر الى السلطتين الزمنية والروحية كوحدة واحدة غير قابلة للقسمة، وأن الفقيه ليس مجرد راوياً للحديث، أي ناقلاً للنص، وإنما هو صانع لنص، أي مجتهد، وتالياً فهو ليس مجرد حاكماً روحياً بل وزمنياً ايضاً، كنتيجة طبيعية لصيرورة الفقيه، والتحول الكبير الذي شهده الفقه الشيعي الاصولي في تلك الفترة.

وفي ضوء هذا التحول، دخلت الدولة الصفوية في أتون أزمة عميقة، بعثت تناقضات الدولة نفسها، فأخذت تنحو منحى علمانياً وبوتائر سريعة في عهد الشاه عباس، الذي أخذ على عاتقه فك الارتباط بالفقهاء وتهميش حضورهم السياسي، ليحل محلها استقطاب ثنائي تجلى في تيار صوفي/ فلسفي، وتيار اخباري، يجمعهما هدف واحد متمثلاً في:مناوئة التيار الاصولي، متكاملاً مع اجراءات وبدائل اخرى من قبيل اقامة تحالف صلب مع الغرب، وتسوية الازمة المزمنة مع الدولة العثمانية، حيث نجح في توقيع معاهدة الصلح معها عام ٩٩٦ ـ ١٥٩٠.

ومن الناحية العملية، شرع الشاه عباس في تنفيذ خطة تحجيم سلطة العلماء، فقد عانى الفقيه الشيعي الشيخ حسين عبد الصمد الذي تولى منصب شيخ الاسلام بعد الكركي الامرّين من سياسة الشاه عباس، و لم يرق له الانغماس في تناقضات السلطة الصفوية، واضفاء مشروعية على سياساتها الجديدة، فاستقال من منصبه الرسمي واتجه الى التصوف والزهد وآثر السكنى في البحرين وكتب رسالة الى ابنه الشيخ العرفاني بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي يحرضه على ترك صحبة السلطان الصفوي وقال له: "إذا كنت تريد الدنيا فاذهب الى الهند واذا تريد الآخرة فاذهب الى البحرين وان كنت لا تريد الدنيا ولا الآخرة فتوطن في بلاد العجم"[١].

وكان الشيخ حسين عبد الصمد الحارثي الجبعي (ت ٩٨٤هـ) قدم مع ولده الشيخ البهائي الى ايران، عقب شهادة استاذه الشيخ زين الدين الجبعي العاملي المعروف بـ (الشهيد الثاني) سنة ٩٦٥هـ[٢] في حوادث طائفية، وزاول مهمة ترويج التشيع في ايران[٣]وكان يرى رأي استاذه في نيابة الفقيه عن الامام المعصوم فحكم بوجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة وكان يقيم صلاة الجمعة بدل الظهر[٤]، ولكنه قرر اعتزال السياسة وانصرف الى التصوف حتى وفاته، والتزم ابنه الشيخ البهائي (الذي تولى منصب شيخ الاسلام بعد الشيخ علي النشار) سيرته وبالغ في تصوفه حتى احتسب قدومه الى ايران ومخالطته السلطان ضياع التقوى وخلافاً للزهد[٥]، وقد انعكس هذا الموقف على كبار علماء الشيعة في العراق ولبنان الذين قرروا مقاطعة الدولة الصفوية.

وفي سبيل تعبئة الفراغ الناشىء عن تقلّص سلطة العلماء في المؤسسة السياسية الصفوية، قام الصفويون ومنذ مطالع القرن الحادي عشر باحياء التراث الصوفي، حيث نشطت حركة فلسفية مزجت بين التشيع والتصوف والفلسفة المشائية والاشراق التي راجت بجهود المير محمد باقر الداماد المعروف بـ (ميرداماد) (ت ١٠٤١هـ) ومحمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني وآخرين ثم أكمل العملية بتقانة عالية تلميذ ميرداماد السيد ملا صدر الدين الشيرازي (ت١٠٥٠هـ).

ونجحت تلك الحركة في الترويج لثقافة العزلة والانصراف التام والمطلق الى النسكية التقشفية والاعتكاف على ممارسة الرياضة العبادية الطقسية، وبدأت حركة نشطة لاحياء تراث ابي حامد الغزالي[٦] وابن عربي والفلسفة اليونانية، فكتب المولي محسن الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) (المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء) أعاد فيها انتاج فلسفة التصوف في مدونات الغزالي كما شرحها في (احياء علوم الدين)، وابن عربي في (رسالة الخلوة)، الامر الذي زاد في طعن فقهاء الشيعة عليه، فقال عنه الشيخ يوسف البحراني:"له مقالات التي جرى فيها على

مذهب الصوفية والفلاسفة ما يكاد يوجب الكفر والعياذ با لله مثل ما يدل في كلامه على القول بوحدة الوجود، وقد وقعت على رسالة قبيحة صريحة في القول بذلك، قد جرى فيها على عقائد ابن العربي الزنديق واكثر فيها من النقل عنه وان عبر عنه ببعض العارفين"[٧]، وقال عنه الخوانساري :"وكان يشبه مشربه مشرب ابي حامد الغزالي ويساوق سياقه ذلك السياق، بل اقتبس منه شاكلة كثير من مصنفاته واختلس منه سابلة غفير من تصرفاته وتظرفاته، كما استفيد لنا من التتبع لما كتبه مع تشتت موضوعاته"[٨].

وظهر ملا صدر الدين الشيرازي المعروف بـ(صدر المتألهين)، الذي أشرب مذهب استوفي الفلسفي (العرفاني) السائد في عصره، وقد درس على الشيخ البهائي، ولكنه انقطع الى درس فيلسوف عصره السيد الداماد، فحاول المزج بين اسس الفلسفة والدين، بين المشائية والاشراقية والاسلام. ولذلك اعتبرت كتبه في الاصول مرتكزة على قواعد الصوفية والفلاسفة.

ودخل الشيرازي في عزلة تامة لمدة خمسة عشر عاماً قضاها في قرية من قرى قم، متذرعاً بأنه"فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم وأسراره وانطمس الحق وأنواره وضاعت السيرة العادلة وشاعت الآراء الباطلة.. ضربت عن ابناء الزمان صفحاً، وطويت عنهم كشحا..الى أن انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخول والانكسار منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض أؤديه وتفريط في جنب ا لله أسعى الى تلافيه، لا على درس ألقيه ولا تأليف أنصرف فيه.."[٩]، وقد اصبح الشيرازي رمزاً من رموز التصوف، بل قطبه الاكبر، ويعلل الشيخ يوسف البحراني ذلك بقوله:"ولا شتهار مذهب التصوف في ديار العجم وميلهم اليه بل غلوهم فيه صارت له المرتبة العليا في زمانه والغاية القصوى في أوانه وفاق عند الناس جميع اقرانه"[١٠].

وكرّس الشيرازي جهده الفلسفي للبرهنة على ضعف الاسس الفقهية والعقدية التي اعتمد عليها الفقهاء الاصوليون في الانخراط في سياسات الدولة الصفوية، فأكثر في كتبه من الطعن على الفقهاء ووصمهم بالجهل، واخرجهم من زمرة العلماء، فقال عنهم:"إن ورعهم في أمورالدين واحتياطهم في عدم القول في مسألة شرعية بمجرد الظن والتخمين يكون اقل من ورع غيرهم واحتياطهم.هيهات! هذا من بعض الظن". وهو بهذا الطعن ينزع الى تحقيق الذات، عبر انتحال صفة الفقيه الحقيقي، إذ يصبح الفلاسفة هم "في الحقيقة أولياء ا لله وقوام الدين وفقهاء شريعة سيد المرسلين"، وقد يشط في طعنه عليهم، الى حد لا يرى للفقهاء شأناً في المعرفة والعلم والدين، إذ هو من جهة ينقدهم في تعظيمهم للفقه وتكريس جهودهم في استنباط الاحكام الشرعية، ومن جهة اخرى لا يرى من الجدير بالانسان أن يصرف عمره فيه، ومن جهة ثالثة

يقرعهم لتهاونهم بالحكمة والفلسفة وأهلها، وهـو لذلـك لا يرضـى بغـير الحكمـة علمـاً ولغير الحكماء علماء،ليخلص من ذلك كله للحكم على الفقهاء المجتهدون بالقول:"أكثرهم اشقى مـن الجهلاء"[١١].

وأخذ التراث الصوفي يروج في تلك الحقبة بما يخرج رجال الدين من ميـدان السياسـة الى صوامع العبادة والعزلة[١٢]. فقد نظمت المذاهب الصوفية مراكزاً للتجمع الصوفي في أنحـاء ايران وكانت تدعى بـ (خانقاه)، ويصف المحدث نعمة الله الجزائري ما يجري فيها :"وقد رأينا منهـم في شيراز وقائع غريبة وأطوار عجيبة لا توافق الا مذاهب الملاحدة والزنادقة.."[١٣].

واجمالاً، شكّلت الصوفية نطاقاً ممتازاً لكبح الفعالية السياسية للفقيه، التي ادت الى انكفاء رجال الدين وانحصارهم في مغالق الصوفية، فيما اشتغل فريـق مـن العلمـاء بـالرد علـى الاتجـاه الصوفي في الدين.

ومما كان يسعّر من حملة الدولة الصفوية على التيـار الاصـولي، دخـول التيـار الاخبـاري كطرف جديد في الحملة، الذي رفع لواء محاربة المجتهدين رغم وقوفه بجانبهم في التصدي لكبـح تمدد تيار الفلسفة والتصوف، وتحوّل التيار الاخباري الى جبهة مناهضة لتدخّل الفقيه المجتهـد في الدولة تحت لافتة افراط المجتهدين في استعمال الاصول العقلية[١٤].

وقد تنامى الخط الاخباري في بدايات القرن الحادي عشر الهجري على يد الشـيخ محمـد امـين الاسـترابادي (ت ١٠٣٣هـ/١٦٢٤م)، المتحدر في بدايـة تحصيلـه العلمـي مـن مدرسـة الاجتهاد والعقل في ايران والنجف الى أن توطّن بالمدينة المنورة، المعروفة بكونها حاضنة لمدرسـة الحديث في المستوى الاسلامي العام، ومن هناك ألف الاسترابادي كتاب (الفوائـد المدنيـة) لـلرد على المدرسة الاصولية الاجتهاديه، وشجّع الميل للاخبار والروايات ورفـض متبنيـات الاصوليـين العقلانيين، ويعتبر الكتاب في مجمله تقويضاً شاملاً لمبدأ الاجتهاد ولتيار الاصوليين معاً، تأسيسـاً على منافاة الاجتهاد للنصوص الواردة عن الائمة وخروجاً عليها.

وفي الواقـع، أن التيـار الفلسـفي الصـوفي لم يفلـح في هجومـه العنيـف في كسـر شـوكة الفقهاء، بمثل ما حدث في هجوم التيار الاخباري، والـذي اسـتطاع أن يهـزّ بشـدة بنيـان التيـار الاصولي العقلاني، ويزلـزل قواعـده، والسـبب في ذلـك بيّـن. فالتيـار الاخبـاري في محاجاجاتـه يتحصن عند المنابع الاصيلة الرئيسية للتشيع، فهـو يعتصـم بـكتاب الله وسـنة رسـوله واخبـار المعصومين، ما يجعل خصمه الاصولي عارياً عن الشرعية، كونه يعوّل على هوى العقل، والطرق الاستدلالية غير المتصلة بحبل العصمة، من قبيل مطالعة كتب العامة أي السنة والـتي نفـذوا منهـا الى "طعن الاخبار التي حكم القدماء بصحتها"[١٥]، وهو سلاح شهره الاسـترابادي، ثـم توارثـه

كل الذين شاركوا في الطعن على المدرسة الاجتهادية منذ عصر المفيد وحتى ذلك الوقت، حيث أجمع الطاعنون على سياق واحد: اعتبار عمل المتأخرين مثل ابن الجنيد وبن ابي عقيل العماني والمتقدمين مثل العلامة الحلي والشهيد الاول والكركي والشهيد الثاني نسجاً على منوال الحنفية والشافعية(١٦).

وحقيقة الامر، إن إحالة التشيع الى نظام سياسي ودولة في العهد الصفوي على يد ثلة من الفقهاء المجددين قابله ظهور حركة متشددة تنبذ الاجتهاد وتمركز أصلي الكتاب والسنة في الاطار التشريعي، كرد فعل احتجاجي على الاتجاه العقلاني المتنامي على يد الكركي وخلفه، ممن سعوا الى مركزة العقل في توجيه الشريعة، وأخذ الواقع بعين الاعتبار عوضاً عن الالتزام الحرفي بالنصوص، وهذه الحركة التقت بقصد أو خلافه في نفس السياق السياسي الذي اتبعه شاه عباس الصفوي لجهة تقليص نشاط المجتهدين، الذين يمثلوا مصدر تهديد كبير لسلطته المركزية.

ففي مقابل الاتجاه الاصولي العقلاني، والاتجاه الفلسفي الصوفي انطلقت حركة أخبارية موسوعية لاعادة الاعتبار للنص، فصدرت خلال تلك الفترة عدة موسوعات أبرزها: كتاب (الوافي) للفيض الكاشاني، و(وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة) لمحمد بن الحسن الحر العاملي، ثم صنف الشيخ محمد باقر المجلسي (بحار الانوار) اكبر موسوعة في مجال الحديث في تاريخ الشيعة حتى الآن، جمع فيها كل ما وقع بيده من احاديث وروايات دون التفات لصحة أو سقم، أو لقوة أو ضعف سند الروايات، وكان يهدف من موسوعته قطع الطريق امام الحركة الفلسفية العقلية والصوفية الكاسحة، المرتكزة على مدونات الفلاسفة الاغريق القدامى، والتي ستواري حال اتساعها تراث أهل البيت (ع) وهكذا وقف تمدد الحركة الاصولية العقلية..

وبالفعل، حققت تلك الحركة العلمية وما رافقها من احتجاجات نجاحات باهرة، وكسب الخط الاخباري المناظرة بجدارة، فبدأ التيار الاصولي يتآكل ويخلي مواقعه لحساب الحركة الاخبارية التي أخذت في الانتشار، باسناد السلطة الصفوية التي أصبحت تجني ثمار الصراع الاخباري ــ الاصولي، وتنظر بابتهاج الى تهدم بنيان الفقهاء المجتهدين الذين باتوا ينشدون وسائل دفاعية رصينة لدفع اتهامات الاخباريين، في وقت أصبح الخيار الاخباري المحافظ يكتسب مصداقية ومشروعية للعلماء والعامة سواء بسواء.

لقد عكس تنامي ظاهرتي التصوف والاخبارية باسناد الاستبداد الصفوي في عهد الشاه عباس ظلالاً داكنة على طبيعة البحث الفقهي السلطاني، حيث نلحظ نكوصاً في حركة التجديد الفقهي الامامي خلال تلك الحقبة، وبدأت تعلو الاصوات في الوسط الفقهي تطالب

بتقويض الخط الاصولي العقلاني بوصفه خطأً ابتداعياً يتناقض وخط أهل البيـت، مبنيـاً على أن الاجتهاد بدعة في الدين، وأن دين الله لا يصـاب بـالرأي وعقـول الرجـال، ولا بالمقـاييس وأن أصل علم الاصول من غير خط اهل البيت ولم يرد بـه نـص مـن الائمـة، بما يـلزم الرجـوع الى الاخبار المروية عنهم، وقد تسببت تلك الحملة الضارية في تعثّر الفقه الامامي التجديدي.

ومن الضروري الفات الانتبـاه الى أن إنكسـار خـط الفقهـاء المجتهديـن، لم يكـن يفضـي بالضرورة الى تماهي الخط الاخباري في السلطة الصفوية، التي كانت تسعى الى اعادة بناء شـبكة تحالفاتها الداخلية والخارجية، في سياق بناء سلطة مركزية صارمة يمسك فيها السلطان الصفـوي السلطتين الزمنية والروحية بيد واحدة، وهو هاجس راود رموز الخـط الاخبـاري، الذيـن راقبـوا مجرى اوضاع الدولة الصفوية والمحن التي كابدها الفقيه الاصولي في ظل السلطان الصفوي، الامر الذي فرض على الفقيه الاخباري اتخاذ اقصى التدابير الاحتياطية والابقاء على مسافة احترازية في العلاقة مع السلطة، بغرض كف شرور الدولة وأضرارها.

وتأكد هاجس الاستتباع للفقيه الاخباري من قبل الدولـة الصفويـة، في قصـة محمـد بـن الحسن الحر العـاملي (١١٠٤ ــ ١٦٩٣) مـع الشـاه سـليمان الصفـوي (تـولى مـن ١٠٧٥ ــ ١١٠٦هــ ١٦٦٤ ــ ١٦٩٤)، فقد تولى العاملي بعد هجرته من جبل عامل واستقراره في ايران الامور الحسبية مكرهاً بعد أن أبى مراراً قبول مشيخة الاسلام، والزم نفسـه بذلـك "علـى وجـه التقية"[١٧]، ولكنه إنصرف الى التدريس والتأليف في جمع الروايات الواردة عن الائمة والتمسـك بالاحكام التي تحملها احاديثهم المروية عن ثقاة الرجال[١٨]، ورفض الانغماس في سياسـة الدولـة دون اثارة عداوة السلطان ضده، وكـان يـرى بـأن الدولـة الصفويـة غـير شـرعية، فبـالرغم مـن اعتقاده بالوجوب العيني لصلاة الجمعة، فقد رفض اقامتها وحجته في ذلك :"لأنـه إنمـا أمّ النـاس من قبل الجائر"[١٩].

بالمقابل، جاءت المتغيرات السياسية في الدولة الصفوية في نهايـات القـرن الحـادي عشـر، لتعيد الاعتبار للفقيه الاخباري، الذي أريد تهميشه واستتباعه، في سياق مسعى الدولة الصفويـة الى اقامة سلطة مركزية وقادرة على ضبط الداخل وردع الخارج، إذ لم يحبط هذا المسـعى كمـا ظهر لاحقاً حقيقة كون الفقيه هو البديل المرشح للحكم، وأن علماء المؤسسـة الدينيـة الصفويـة وإن قبلوا في مرحلة بناء الدولة بالشراكة السياسية واقتسام السلطة فإنهم في فترة تصدّع سلطان الصفويـين أصبحـوا حكامـاً فعليين، وينهـض هنـا مثـال الشـيخ محمـد بـاقر المجلسـي (١٠٣٧ ١١١٠هــ) وكان تولى منصب شيخ الاسلام بـدار السـلطنة باصفهـان، ورئيسـاً فيهـا بالرئاسـة الدينية والدنيوية واماماً للجمعة والجماعة[٢٠]، وقد تمت على يده غلبة التشيع على التصوف سنة

١١٠٦هـ، لما امر بموافقة الشاه حسين الصفوي باجلاء الصوفية عن اصفهان العاصمة ومنع اقامة الاذكار وحرم ممارسة كل تقليد يتصل بالتصوف[٢١].

وقد ساهم الشيخ المجلسي في احياء وتنشيط عقيدة الامامة بين الشيعة وفي داخل الدوائر الدينية المدرسية التي بدأت تجنح الى التفسيرات العقلية والعرفانية بعيداً عن مصادر النص، ويشي كتاب (حياة القلوب) للمجلسي بأن ثمة جدالات مستحدثة أو متجددة حول عقيدة الامامة، تذكرنا الى حد كبير بالجدالات المبكرة التي أعقبت الغيبة الكبرى مباشرة والتي خاض فيها متكلمو الشيعة لاثبات جدارة الاعتقادات الشيعية، حول العصمة والنص واشكالية الوصية والاختيار وباقي سلسلة المحاججات الشيعية.

بل نكاد نجزم بأن المجلسي اعاد بعث أفكار وأحكام جيل المفيد والمرتضى والطوسي، بما في ذلك تعامل الشيعة مع السلطة في عصر الغيبة بما نصه:"إن في زمن عدم استيلاء الامام الحق، فإن من الشفقة على الشيعة أن يظاهروا من يعتبر في حكم الاسلام لئلا يصيبهم الأذى.."[٢٢]. وهو رأي لا يشذ في مضمونه عن رأي المرتضي والطوسي في حكومة القهر والغلبة، باستثناء قوله "من يعتبر في حكم الاسلام" وهو تفريق ينطوي على غموض وإن بدا في ظاهره ايجابياً كونه يؤسس لنمطين من السلطة في عصر الغيبة: من يعتبر في حكم الاسلام ومن يعتبر في حكم الكفر، وحتى مع عدم مشروعيتهما مطلقاً في زمن غيبة الامام المعصوم ــ الا أنه بالتأكيد سيكون التعامل مع كل منهما من جانب الشيعة تأسيساً على هذا التمايز متبايناً.

وربما قد تكشف السيرة العملية للمجلسي ما هو أهم من ذلك،، إذ نجد في انخراط المجلسي في الدولة الصفوية ما يوحي بأنه كان على استعداد لخوض المعترك السياسي تحقيقاً لأغراض محددة وإن لم تصل الى حد الاطاحة بالسلطة أو استلامها، وقد قدّر للمجلسي معاصرة التحول السياسي الخطير في الدولة الصفوية بانتقال السلطة من صفي الثاني (ت ١٠٧٧هـ) الى حسين الاول (ت١١٠٥هـ)، وأفاد المجلسي من ضعف الشاه حسين الصفوي وقلة تدبيره.فصارت له الكلمة الفصل في الدولة، بكلمات أخرى، رجحت كفة الفقيه على كفة السلطان، وبلغت هيبة المجلسي منزلة عظيمة، ويصف يوسف البحراني اوضاع الدولة الصفوية بعد موت المجلسي بقوله "لما مات انتقصت اطرافها وبدا اعتسافها وأخذت في تلك السنة من يده قندهار، لم يزل الخراب يستولي عليها حتى ذهبت من يده ــ أي من يد السلطان الصفوي"[٢٣]، حتى جاء الافغان الى اصفهان وقتلوا السلطان[٢٤] .

وفي واقع الامر، أن تقهقر الدولة الصفوية بدأ من الناحية الفعلية بعد تربع الشاه حسين الصفوي على العرش، فالسنوات العشرون من حكمه مرت ــ على حد مالكوم ــ في ذلك

الهدوء الذي يسبق العاصفة والتي انفجرت عام ١٧٢٠م عندما قام الافغان تحت حكم محمود بغزو فارس، التي خضعت للسيطرة الافغانية حتى عام ١٧٣٠م، وخلال هذه الفترة تعرضت فارس الى غزو الروس تحت حكم بيتر الكبير، وعلاوة على ذلك بادر الاتراك في عام ١٧٢٥ بالاستيلاء على الاقاليم الشمالية الغربية من فارس.

وقد أشاعت التبدلات الكبرى في فارس خلال هذه الفترة أجواء سلبية تتغذى على الاحباطات والقنوط من النتائج الكارثية التي انتهت اليها الدولة الصفوية، وانسداد الافق، فراحت الثقافات التبريرية تروج في اوساط السكان، وتدهور المناخ الفكري التجديدي وأصاب حركة المناظرات العلمية ركود قاتل، مما ساعد على تنشيط ورواج النزعة الاخبارية، والميل الى الانطواء على الذات، والخلود الى كل موقف سلبي، ورفض كل موقف ايجابي يبعث الامل ويحث على العمل، ويشرح محمد علي الطباطبائي السلوك الاخباري لدى نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢) وهو من اعلام المدرسة الاخبارية في ايران وتلميذ الشيخ محمد باقر المجلسي، يقول عنه ما نصه:"ولا غرو في سلوكه ذلك الطريق إذا لا حظنا في تلك الازمنة الغابرة، أعني أواخر الدولة الصفوية حيث رجع كوكب ذلك العصر الذهبي الى الافول وأخذ نجم العلم الى القفول، وغلب على جمع من علماء الامامية مشرب الاخباريين وأخذ الجمود يشتد حتى تجاوز الحد.."[٢٥].

# هوامش الفصل الرابع

١ ـ السيد محسن الامين، اعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الامين، دار التعارف للمطبوعات بيروت، لبنان، ط ١٩٨٣، المجلد السادس، ص ٥٨.

٢ ـ بعد رحيل الشهيد الاول بدأ علماء جبل عامل الذين تخرجوا من حوزة الحلة واسسوا حوزة نشطة في مناطق جبل عامل، ثم اضطروا للهجرة الى ايران بعد قيام الدولة الصفوية اثر مقتل الشهيد الثاني في حوادث طائفية، وكتب على ايديهم ازدهار الحوزات الدينية في ايران وخصوصاً في اصفهان وطهران وتبريز ومشهد.

٣ ـ أنظر: السيد محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، الجزء السادس، ص ٦٠.

٤ ـ المصدر السابق، وكتب الشيخ حسين عبد الصمد رسالة بعنوان (العقد الطهماسبي) قال فيها:"ومما يتحتم فعله في زماننا صلوة الجمعة"،وكان يقول بهذا الرأي "لدفع تشنيع أهل السنة" نقلاً عن الفيض الكاشاني ــ الشهاب الثاقب، مصدر سابق، ص ٥١.

٥ ـ يقول البهائي في (الكشكول): "لو لم يأت بي والدي ــ قدس الله روحه ــ من بلاد العرب الى ديار العجم و لم يختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم لكنه طاب ثراه أخرجني من تلك البلاد وأقام في هذا الديار". بهاء الدين العاملي، الكشكول الكامل، تقديم الدكتور محمد بحر العلوم، دار الزهراء بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ (١٩٨٣) الجزء الاول، ص ٩.

٦ ـ نلحظ هيمنة للتراث الصوفي عند أبي حامد الغزالي كما سجّله في (احياء علوم الدين) على مدونات علماء الشيعة في مجال الاخلاق. فقد ذكر الفيض الكاشاني في مقدمة كتابه (الحقائق في محاسن الاخلاق) "..إني أذكر بعون الله تعالى في هذا الكتاب من اسرار الدين، مايرتقي به من كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد الى معارج اليقين، وإنما أخذته من كتاب الله تعالى وسنة سيد المرسلين واحاديث الائمة المعصومين، وأضفت اليه ماوجدت من كتب علماء الدين، ولا سيما كتاب (احياء علوم الدين) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي مما يصلح لأن يكون بياناً لمبانيه وتفسيراً لمعانيه بتقرير أتقن، ومزيد متقن.."أنظر: المصدر، دار البلاغة، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٩، ص ١١.

٧ ـ الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ص ١٢١.

٨ ـ الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، المجلد السادس، ص ٧٥.

٩ ـ الشيرازي، ملا صدرا، الاسفار الاربعة، طهران، ١٩٤٦، الجزء الاول، المقدمة.

١٠ ـ الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ص ١٢٢.

١١ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، المجلد التاسع ص ٣٢٩، عن رسالة المبدأ والميعاد لملا صدرا، ص ٢٧٨

١٢ـ ونلحظ أيضاً من مجمل كتاب (المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء) للمولي محسن الكاشاني شرحاً وتنقيحاً لكتاب أبي حامد الغزالي، الا أن الكاشاني لم يتحرد في تنقيحه فثبت بعض آراء الغزالي سيما في مجال تعرضه لفوائد العزلة التي تخلص في مؤدياتها النهائية الى إماتة الاحياء عوضاً عن احياء الموات، بتقديم مسوغات قوية على أفضلية العزلة وهي: ١ـ الفراغ للعبادة والفكر، و٢ ـ التخلص من المعاصي الناشئة عن الاختلاط، وحصرها في أربعة: الغيبة، الرياء، السكوت عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسارقة الطبع من الاخلاق الرديّة والاعمال الخبيثة التي يوجبها الحرص على الدنيا. ٣ ـ الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس عن الخوض فيها والتعرض لأخطارها وقلما يخلو (هكذا) البلاد عن تعصبات وفتن وخصومات، فالمعتزل عنهم في سلامة من ذلك، ٤ ـ الخلاص من شر الناس، ٥ ـ أن ينقطع طمع الناس عنك وينقطع طمعك عن الناس، ٦ ـ الخلاص من مشاهدة الثقلاء

والحمقى ومقاساة حمقهم واخلاقهم فإن رؤية الثقيل هي العمى الاصغر. أنظر: المصدر حققه وعلّق عليه علي أكبر الغفّاري دفتر انتشارات اسلامي، مطبعة حيدري، قم، ايران ط ٢، ج ٤، ص١١ ـ ٢٥.

١٣ ـ نعمة الله الجزائري، الانوار النعمانية، مصدر سابق الجزء الثاني ص ٢٨٤.

١٤ ـ احصى كل من الفريقين الاخباري والاصولي الفروقات بينهما وبلغت في اقصى حد لها ٨٦ فرقاً، الا أن بعد امعان النظر يظهر المبالغة في كثير منها، ويمكن حصرها في ثمانية فروق حسب تحديد الشيخ يوسف البحراني، وأهمها مايلي: ١ ـ أن المجتهدين يوجبون الاجتهاد، ويذهب الاخباريون الى حرمته.٢ ـ يقول المجتهدون: أن الادلة عندنا أربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل، فيما لا يقول الاخباريون الا بالأولين (الكتاب والسنة) ويقتصر البعض منهم على الثاني فقط.٣ ـ يصنف المجتهدون الاحاديث الى (صحيح، حسن، ضعيف، موثّق) فيما يكتفي الاخباريون بصنفين فقط (صحيح وضعيف). ٤ ـ يحصر المجتهدون الرعية في صنفين: مجتهد ومقلد، فيما يرى الاخباريون أن الامة كلها مقلدة للمعصوم (عليه السلام) ولا يجوز لها الرجوع الى المجتهد.

ـ أنظر: فرج العمران، الاصوليون والاخباريون فرقة واحدة، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٦، ص ١٩.

ـ أنظر الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ١٣٦ عن الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي، منية الممارسين في أجوبة سؤالات الشيخ ياسين).

١٥ ـ الشيخ حسين شهاب الدين الكركي العاملي، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار (ع)، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٩٦، ص ٣٠٧.

١٦ ـ أنظر: المصدر السابق، ص١٠ ـ ١١.وأيضاً: السيد نعمة الله الجزائري، منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الاموات، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١.

١٧ ـ الشيخ عبد الله السماهيجي، اجازة ناصر الجارودي، مخطوطة (د.ت) مصدر سابق، ٢٣.

١٨ ـ وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مصدر سابق، ص ١٦٣.

١٩ ـ السماهيجي، المصدر السابق، ص ٢٣. ويمكن تحصيل خلفية قرار العاملي برفض اقامة الجمعة من خلال بيانه لرواية زرارة بن اعين عن الامام الباقر (ع):"تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين لأحدهم الامام فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم". فبالرغم من كون العاملي اخبارياً ينفي مشروطية وجود الامام المعصوم في وجوب صلاة الجمعة، الا أنه يرى شرط الأمن ويقول في تفسير هذه الرواية :"ويدل على ذلك جميع ما دل على الوجوب من القرآن والاحاديث المتواترة الدالة بعمومها واطلاقها مع عدم قيام دليل صالح لاثبات الاشتراط وما تضمن لفظ الامام من احاديث الجمعة المراد به امام الجماعة مع قيد زائد وهو كونه يحسن الخطبتين ويتمكن منها لعدم الخوف وهو أعمّ من المعصوم كما صرح به علماء اللغة وغيرهم كما يفهم من اطلاقه في مقام الاقتداء والقرائن على ذلك كثيرة جداً والتصريحات بها يدفع الاشتراط ايضاً كثيرة واطلاق لفظ الامام هنا كاطلاقه في احاديث الجماعة وصلاة الجنازة والاستسقاء والآيات وغير ذلك من اماكن الاقتداء في الصلاة وامكان المراد به هنا اشتراط الجماعة.." أنظر: وسائل الشيعة، الجزء السابع ، الباب الخامس، ص ٣١٠ رواية ٩٤٣٦.

٢٠ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الانوار مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان ١٩٨٣ الجزء صفر (الكتاب والمؤلف)، ص ٣٨

٢١ ـ د.كامل مصطفى الشيبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة، بغداد، العراق ١٩٦٧، ص ٣٤.

٢٢ ـ محمد باقر المجلسي، حياة القلوب، طبعة حجرية ايران، ١٩٠٩، الجزء الثالث، الباب الاول، ص ٤٩.

٢٣ ـ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ترجمة محمد باقر المجلسي.

٢٤ ـ الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، مصدر سابق، ص ٢٢١.

٢٥ ـ نعمة الله الجزائري، الانوار النعمانية، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ (١٩٨٤)، مقدمة محمد علي القاضي الطباطبائي، الجزء الاول هـ

# الفصل الخامس

# ولاية الفقيه في العهد القاجاري

إنتهى المطاف بالدولة الصفوية الى وقوعها عرضة للتفكك، من قبل الافغان والروس والاتراك العثمانيين، نظراً لغياب وجود شخص قادر على حفظ الوحدة الوطنية الايرانية، ودرء التهديدات الداخلية والخارجية المحدقة بالدولة، فلم يبق من السلالة الصفوية الحاكمة سوى طفل في المهد يسمى (الشاه عباس الثالث)، يفتقر الى حاشية قادرة على السير بالدولة، فانبرى نادر شاه الافشاري عام ١١٣٢هـ بالدعوة لاستعادة قوة الدولة الصفوية باسم هذا الطفل، ولما تمكن من استرجاع معظم المناطق المسلوخة، ووحّد البلاد الفارسية تفرّد بالحكم وأعلن نفسه شاهاً على فارس عام ١١٤٨هـ/ ١٧٣٦م، واتخذ من مدينة مشهد عاصمة لمملكته.

وحاول نادر شاه المتحدر من اصول سنية تسوية ازمة العلاقات الايرانية التركية، بتقليص نفوذ رجال الدين في الدولة، والقضاء على الفوارق المذهبية، وعقد في هذا الاطار مؤتمراً في النجف يضم علماء الفريقين لهذه الغاية

ولكن عهد نادر الشاه، اتسم بالتشدد والقسوة وخصوصاً مع علماء الدين، فاغتيل عام ١٧٤٧م، وخلفه عادل شاه الذي انتزع اخوه الحكم منه بعد عام واحد أي ١٧٤٨م. وظهر في هذه الفترة كريم خان زند، زعيم إحدى القبائل البدوية من عرب فارس، ولقّب نفسه بالوكيل، واستطاع بهدوء أن يسيطر على رقعة واسعة شملت الجزء الاكبر من فارس، الذي اخضع تماماً عام ١٧٥١، وجعل من شيراز عاصمة لملكه، وشهدت البلاد الفارسية في عهده جواً من الهدوء والاستقرار، مالبث أن مرت فارس فور موت كريم زند عام ١٧٧٩ بسلسلة صراعات داخلية هدّدت وحدة فارس، ودامت حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، أي بموت لطف علي خان الذي وضعت وفاته نهاية للحكم الزندي، عام ١٢٠٢ ـــ ١٧٨٨

وخلال هذه الفترة التاريخية الحرجة، لم تشهد الساحة الايرانية استقراراً اجتماعياً وسياسياً، مما عزز من الميول الانعزالية التي انبعثت مع انهيار الدولة الصفوية وتواصلت مع تدهور الاوضاع السياسية التي اعقبت أفول الدولة الصفوية، ونشوب الصراعات الداخلية والغزو الخارجي.

وسنجد أن موجهاً صوفياً انطلق خلال هذه الفترة، تحرّكه مصنفات الملا أحمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩) والشيخ أحمد زين الدين الاحسائي(١١٧٣ ــ ١٢٤٦هـ/ ١٧٥٣ ــ ١٨٢٦م)، اللذين نشّطا تراث الصوفية والمشائية. فخصص النراقي كتاب (جامع السعادات) الصادر عام ١٢٠٧هـ لشرح الفلسفة الاشراقية، كما بنى إبنه المولى محمد (ت ١٢٤٩هـ) قبل أن ينحو اتجاه استاذه جعفر كاشف الغطاء" كتابه (معراج السعادة)، وهو شرح على كتاب والده سالف الذكر، بناه على مبادىء الفلسفة الاشراقية وكتاب (احياء علوم الدين)، وحسب تقييم الشيخ رضا المظفر لطريقة النراقي/الاب، أنه "ارتشف من مدرسة الاشراقيين..وبنى مؤلفه من أوله الى آخره على نظرية الوسط والاطراف في الاخلاق تلك النظرية الموروثة من الفلسفة اليونانية"[١].

وأعاد النراقي دعاوى سلفه من المتصوفة التي تحث على العزلة والخلوة كتقريره "إعلم أن من بلغ مقام الانس، غلب على قلبه حب الخلوة والعزلة عن الناس، لأن المخالطة مع الناس تشغل القلب عن التوجه التام الى الله" وأكد على عزلة العلماء إذ "كيف يجوز أن يقال: أن العزلة أفضل لشخص جاهل لم يتعلم شيئاً من أصوله وفروعه، ولم يقرع سمعه علم الاخلاق، ولم يميّز بين فضائل الصفات ورذائلها، فضلاً عن أن تحصل له التخلية والتصفية"[٢].

ويرد الشيخ رضا المظفر طغيان التصوف خلال هذه الفترة الى سبب سياسي بما نصه:"إن أهم الاسباب التي نستطيع الوثوق بها هو الوضع السياسي والاجتماعي اللذان آلت اليهما البلاد الاسلامية..من نحو التفكك واختلال الامن في جميع أطراف البلاد والحروب الطاحنة بين الامراء والدول، لا سيما بين الحكومتين الايرانية والعثمانية، وبين الايرانية والافغانية، تلك الحروب التي اصطبغت على الأكثر بصبغة مذهبية. وهذا كله مما يسبب البلبلة في الافكار والاتجاهات وضعف الروح المعنوية"[٣].

ويربط المظفر الذي يصدر عن خلفية اصولية صلبة بين طبيعة الاوضاع السياسية وطغيان التصوف والاعتزال بالنظر الى المناخ الفكري (والفلسفي حصرا) السائد بأسلوب أقرب الى تحليلات علم النفس الاجتماعي، ففي الاولى يقول "توجب الحوادث ضعف ارتباط رجال الدين بالحياة الواقعية والانصراف الى الزهد واليأس من الاصلاح وتتخذ شكلاً صوفياً على انقاض الفلسفة الاشراقية الاسلامية التي سبق أن دعى لها ملا صدرا اضافة الى مساندة السلطة الصفوية لدعوة التصوف التي أمدتها سراً".

ويقوّم المظفر استناداً الى اساسيات الظاهرة الصوفية سالفة الذكر في تحليل منطقي متقن، طبيعة نشأة الظاهرة الاخبارية بما نصه "يحدث رد فعل لهذا الغلو التصوف فينكر على الناس أن

يركنوا الى العقل وتفكيره، ويلتجأ الى تفسير التعبد كما جاء به الشارع المقدس بمعنى الاقتصار على الاخبار الواردة في الكتب الموثوق بها في كل شيء والجمود على ظواهرها. ثم يدعو الغلو هؤلاء الى ادعاء أن كل تلك الاخبار مقطوعة الصدور على ما فيها من اختلاف. ثم يشتد بهم الغلو، فيقولون بعدم جواز الأخذ بظواهر القرآن وحده، من دون الرجوع الى الاخبار الواردة، ثم ضربوا بعد ذلك علم الاصول عرض الجدار، بادعاء أن مبانيه كلها عقلية لا تستند الى الاخبار، والعقل ابتداءً لا يجوز الركون اليه في كل شيء، ثم ينكرون الاجتهاد وجواز التقليد، وهكذا تنشأ فكرة الاخبارية الحديثة.."[٤].

وقد حققت الفكرة الاخبارية رواجاً واسعاً تنشّطها مصنفات الاسترابادي، التي حظيت بترحيب واسع في العراق، فيما استعان بعض علماء ايران بمصنفات الاسترابادي لمواجهة خصومهم علماء جبال عامل من التيار العقلاني الاصولي، الذين استأثروا بالسلطة الدينية في العهد الصفوي، وهكذا تفوق الخط الاخباري على الخط الاصولي الذي أخذ في الانحسار تدريجياً خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، ولم يبدأ تفكيك طوق الاخبارية الا بعد ظهور مدرسة كربلاء بريادة الشيخ محمد باقر البهبهاني (١١١٨ ـ١٢٠٨) المعروف بـ آغا البهبهاني، والذي شن هجوماً عنيفاً على الخط الاخباري وقاد معركة مفتوحة وشاملة ضد معتقدات الاخبارية..معركة تتسم في الغالب بالتشدد، كرد فعل احتجاجي على الاسترابادي، بالرغم مما اتسم به القطب الاخباري الابرز حينذاك الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ)، من اعتدال، ظهر في وقوفه الصلب ضد تشنيعات الاسترابادي على الاصوليين، كما ظهر ايضاً في رفضه تبني موقف مماثل لموقف البهباني القاضي بتحريم الصلاة خلف الشيخ يوسف البحراني، فيما كان موقف الاخير يقول بالحليّة، تأسيساً على تباين وجهات النظر الفقهية كما أسلفنا.

والحال، أن البهبهاني كان يسعى الى اعادة الاعتبار للخط الاصولي، الذي أفل نجمه قرابة قرنين من الزمن، فصنّف الردود على مؤلفات الاخبارية، ومن ابرزها (الفوائد الحائرية) قوّض فيه أدلة الاسترابادي في نقد المنحى العقلاني في تاريخ الفقه الشيعي، وكتب على يده استئصال الخط الاخباري،، حتى اعتبره بعض علماء الشيعة بأنه مروّج المذهب في رأس المئة الثانية عشر[٥]، وقد انعكست هزيمة الاخبار فقهياً وسياسياً على المدرسة الاصولية التي بدأت تتعافى تدريجياً بعد أن تمت تصفية خصم عنيد، لتفتح الباب امام حركة تجديدية نشطة، يقودها تلاميذ البهبهاني مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وستكون هذه المدرسة قادرة على بحث موضوعات أشد حساسية وأهمية في الحقل الفقهي السلطاني الشيعي، بعد أن تحررت من هاجس الاخباريين، وخصوصاً بعد أن فقد صراعهم مع الاصوليين المبررات العلمية الكافية، فقد أشبعت الحاجة الى وضع موسوعات حديثية جديدة، ولم يبق الا الاستفادة منها في عمليات الاستنباط[٦].

وسيبدأ فصل جديد من الصراع الاخباري ــ الاصولي، مع قيام الدولة القاجارية[٧] بقيادة آقا محمد خان الذي توّج ملكاً عام ١٢١٠هـ، اقتفى سيرة التشيع الصفوي، ورفض أن يلبس تاج نادر شاه لكثرة جواهره وزخرفته "واكتفى بتقلد السيف الذي كان ملوك الدولة الصفوية يتقلدونه ودل ذلك على احترامه للعقائد الشيعية"[٨]، ولكنه قتّل بعد عام من تتويجه، فساد الاضطراب، وكثر الشغب بعد انحلال الجيش، حتى عاد فتح علي شاه من شيراز الى طهران، واعاد الامور الى نصابها، ثم توّج ملكاً عام ١٢١٢م، وشهد عهده نهضة علمية مثرية.

وقد ورثت الدولة القاجارية (١٧٩٥ ـ ١٩٢٥) في تمثّلها تجربة الشاه عباس الصفوي، جميع مساوئ الصفويين، وأخطرها، التبعية للغرب، والاستبداد الداخلي، والتعصب المذهبي، فأقرّت تمذهب الدولة والسير بسيرة التشيع الصفوي رغم تحدر المؤسسين من أصول سنية، وذلك لنفس الغاية التي سعى اليها الصفويون ممثلة في تحصيل الشرعية.وتالياً استقرار السلطة.

ولكن السمة المحددة للتمذهب القاجاري، ينظر اليها في ضوء العلاقة الجدلية بين الدين والدولة، ففي حين كان الدين وثيق الصلة بالدولة الصفوية، من حيث كونها دولة دينية أو تحمل ادعاءات دينية محددة، ومن جهة ثانية ذات رسالة مذهبية تبشيرية واضحة، فإن حركة الدين في ايران القاجارية تقع خارج نطاق حركة الدولة، أي ظل الدين ينشط بفعالية مستقلة وعلى أفق واسع وسط الفئات الاجتماعية، ولذلك فإن الدولة القاجارية لم تحمل رسالة دينية أو مذهبية محددة، وإن أظهرت ادعاءا مذهبياً من نوع ما كتشجيع بناء المراقد الشيعية[٩]، وهذا انعكس بدرجة ملحوظة على علاقة الدولة بالعلماء، واجمالاً ترتكز قدرة الدولة القاجارية في استتباب السلطة على اتساع قاعدة التحالفات المحلية والخارجية، ومما لا يخفى يشكل العلماء والتجار وزعماء القبائل في الساحة المحلية أقنية سياسية فاعلة، بحكم سيطرتهم على شبكات واسعة من التكتلات القبلية والمدينية، والتي قد تتحول باجراء تبدّل في الوجهة العامة الى قوى سياسية مرشحة للانقضاض على الدولة، وإذ ذاك لا بد من التحالف معها، أو استرضائها في الحد الادنى، وهكذا قرر القاجاريون استيعاب العلماء ضمن المؤسسات الدولتية القاجارية، وإن ترددوا في ترجيح أي من الخطين: الاصولي والاخباري، وكان امام اقطاب الخطين فرصة إثبات الجدارة وكسب ثقة الحاكم القاجاري.

وسنواجه في ظل معطيات العلاقة بين الفقيه والسلطان القاجاري، ذات الاشكالية القديمة المتصلة بحدود العلاقة بين الفقيه والدولة، والمساحة المقررة لحركة الفقيه في المجال السياسي. فقد ثبت سلفاً أن اقرار الدولة الصفوية المذهب الاثني عشري مذهباً رسمياً للدولة، كان يستزعي المزج بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وانتقال ماهو روحي الى ماهو زمني، وحينئذ نستحضر

النتيجة النهائية في علاقة الفقيه بالدولة الصفوية، فاذا كانت الاخيرة حققت بالتحالف مع علماء الشيعة نجاحاً باهراً في اضفاء الشرعية على نظامها السياسي، عن طريق الجمع بين المسوغات السياسية لاستمرار الدولة وبين الشرعية الدينية التي تضفى على تلك المسوغات انطلاقاً من اشراك الديني في السياسي، فإن علاقة العلماء بالدولة القاجارية، لم تسفر عن نتائج مماثلة، كونها لم تركن على الدوام الى التبعية بتبرير ممارسات السلطة ومواقفها بناء على النظرة التقليدية الشائعة لعلاقة الفقيه بالسلطان، وإنما ظلت العلاقة في مضمونها علاقة تجاذب يحاول كل طرف الافادة من الآخر لايصال رسالته، ونشير هنا الى أن الدولة الصفوية نبهّت وبدرجة فعّالة علماء الشيعة المتأخرين الى أن وجود الدولة بمنأى عن سلطانهم مخالف للدين والعقيدة، إذ أن غيبة الامام بحسب الواقع الجديد تفرض نيابة العلماء عن الامام في بعض شؤون الادارة والحكم، وهو رأي بات مطروحاً بصورة واضحة وسط علماء الشيعة في تلك الفترة، وربما كان تشجيع الصفويين في اطار المسعى الحثيث لتخفيف حدة الموقف الفقهي الامامي من الطبيعة الاغتصابية للدول الناشئة في عصر الغيبة يدخل عاملاً رئيسياً على تبلور هذا الرأي، وعلى اشراك العلماء في السلطة، وتالياً دفعهم للتجديد في الفقه الامامي بما يتناسب وطبيعة تلك الشراكة.

وانطلاقاً من هذا الوعي الفقهي ـ الامامي الجديد، دخل فقهاء الشيعة الميدان السياسي بدرجة عالية من الثقة والمسؤولية، وهو أمرتنبّه له القاجاريون، الورثة التاريخيون للصفويين، وبدأوا يشجعون المنحى القريب الى نزعتهم التسلطية، والحد من تأثيرات النزعة العقلانية التحررية في الفكر الشيعي، وترسيخ الفكر الانعزالي الصوفي، كما ظهر في النشاطية الفعّالة لمصنفات الشيخ أحمد زين الدين الاحسائي الذي كتب على يده انبعاث التراث الفلسفي الاغريقي. وقد تلقى الشيخ أحمد علومه على يد الشيخ حسين العصفور، من علماء الاخبار في البحرين، ثم هرب الى العراق أعقاب الحملة السعودية على الاحساء عام ١٧٩٠م، والتزم خطاً صوفياً وفلسفياً متطرفاً، فأصبح من دعاة الكشفية والمشاهدة ووحدة الوجود والاشراق، وكان يقول بالتفويض[١٠] وهذا ما أدى الى تكفيره، وقد اصدر السيد مهدي بن السيد علي الطباطبائي فتوى بتكفيره واعلنها في المسجد وجاء فيها "ظهرت في هذا العصر ذئاب تلبس لباس الغنم تفسد دين الناس وهو الشيخ أحمد الاحسائي ومن تبعه وهم كفار"[١١] ثم شاع تكفيره في ارجاء ايران والعراق.

وكان الشيخ زين الدين الاحسائي اقام في كرمنشاه، وخصّه ركن الدولة الميرزا محمد علي كل عام بالاعطيات، وكان مقرّباً لدى فتح علي شاه، الذي دعاه للاقامة في طهران، في سياق خطة لتطوير الحركة الصوفية الاشراقية داخل التشيع بما يتيح له فرصة وقف تمدد التيار الاصولي الاجتهادي المهيئ للعب دور سياسي احتجاجي سواء داخل الدولة أو في مراكز

الاستقطاب الشيعي.(النجف وكربلاء بوجه خاص) ورغم فشل مساعي فتح علي شاه الا أن تأثيرات الحركة الصوفية والاشراقية التي انبعثت في زمان القاجاريين ظلت فاعلة في التعليم الديني السكولاستي (المدرسي) لدى الشيعة.

وعلى أية حال، فقد نجح التيار الاصولي في تقويض أية محاولات لتهميشه، منذ أحاطت موجة عارمة من التكفير والتشهير بالشيخ زين الدين الاحسائي، انطلقت من قزوين واتصلت بباقي المناطق الايرانية، فاضطر للرحيل الى العراق ومنه الى الحجاز، وتوفي في طريقه الى المدينة المنورة في ١٢٤١هـ، وحمل الراية من بعده تلميذه السيد كاظم الرشتي (ت ١٢٥٩ ـ ١٨٤٣) الذي حاول ترسيخ العقيدة الكشفية (نسبة الى الكشف والالهام الغيبي) ولكن جرى تحييدها بفعل موجة التكفير التي أحاطت بأستاذه الاحسائي، الامر الذي أبقاها محاصرة في مناطق وفئات هامشية، وبذلك أُغلقت واحدة من الجبهات الساخنة في الوسط الديني الشيعي.

ومع بدايات القرن التاسع عشر الميلادي دخل الاخباريون والاصوليون في سجال فقهي تحركه أغراض سياسية محددة، يتمحور حول النص والاجتهاد، فقد حمل راية الاخبار الميرزا محمد الاخباري (قتل عام ١٢٣٢ ـ ١٨١٦)، وكان يعد باب الاجتهاد مقفلاً منذ غيبة الامام المهدي، فيما حمل الشيخ جعفر كاشف الغطاء راية الاصوليين، وكان يرى بأن حق الاجتهاد مكفول لكبار العلماء الحائزين على ملكة الاجتهاد، فصنّف كتاباً بعنوان (الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الاخباريين)، فرد عليه الميرزا محمد بكتاب آخر عنوانه (الصيحة بالحق على من ألحد وتزندق)، فردّ عليه الشيخ جعفر كاشف الغطاء بكتاب أسماه (كشف الغطاء عن معائب ميرزا محمد عدو العلماء) وأرسله الى السلطان فتح علي شاه القاجاري، شنّع فيه على الميرزا الاخباري، الذي التجأ بالملك خوفاً على نفسه، وفراراً من القتل، بعد أن أسرف في طعنه على العلماء كما ذكر الشيخ كاشف الغطاء في خطابه لأهل طهران بقوله:"ميرزا محمدكم لا مذهب له" وفيها ذكر:"أنه نسب شيخنا المعظم الى الاموية، ونسب الى السيد محسن الكاظمي الفقيه المتورع الرباني تحليل اللواطة وامثال ذلك.."[١٢].

وخاض علماء المدرستين الاصولية والاخبارية سباقاً مصيرياً لجهة كسب ثقة السلطان القاجاري واثبات الجدارة بالشراكة السياسية، وكان الاجتياح الروسي لشمال ايران امتحاناً صعباً لكل من الاصوليين والاخباريين. فقد وعد الميرزا الاخباري فتح علي شاه بأن يأتي له برأس قائد الجيوش الروسية خلال أربعين يوماً شريطة اعلان المذهب الاخباري مذهباً رسمياً للدولة القاجارية، فوافق الشاه، وجاء الميرزا برأس القائد الروسي الى فتح علي شاه، فقال الميرزا: قد وفيت بوعدي فعليك الآن أن تفي أنت بوعدك، فجمع السلطان أمناء الدولة ليسترشدهم في

ذلك، وننقل هنا ما أسره أمناء الدولة للسلطان، يوفر فيه الجهد لمعرفة طبيعة المقايضة السياسية بين السلطان القاجاري والميرزا، "إن مذهب المجتهد كان من زمان الائمة واستمر الى الآن وهم محقون ومذهب الاخباري نادر وضعيف والناس في أول زمان السلطنة القاجارية لا يتمكنون من العدول عن المذهب ولعله يوجب اختلال حال الدولة ويثور الناس على السلطان اضافة الى أنه قد تحصل بينك وبين الميرزا محمد مشكلة ويصانع خصمك ويتعامل معك كما تعامل مع "اشبختر" الروس. فالمصلحة أن تعطيه مالاً وتعتذر منه وتحكم بذهابه الى العتبات المقدسة ليسكن هناك فإن وجود مثل هذا الشخص في ظل العرش ليس في صلاح الدولة"[١٣]، فامتثل السلطان لاقتراح أمناء الدولة، واعتذر من الميرزا واعطاه مالاً وسيّره الى العتبات المقدسة في العراق.

ومن الجانب الاصولي برز الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨هـ)، فبالغ في التقرّب من الدولة القاجارية وخصّها بالاطراء والمديح مظاهر من بليغ كلامه في فاتحة كتابه (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء) حيث نجد وصفاً له بعد دخوله ايران بما نصه "الى أن دخلت في مملكة صفى فيها ذهني وارتفع بحمد الله عند حلولي فيها همي وحزني حيث لم أر شاكياً ولا شاكية، ولا باكياً ولا باكية، بل جميع الرعايا بين داع وداعية، ورأيت العلماء قد ارتفع مقدارهم وعلت بعد نهاية الرخص اسعارهم، بأيام دولة فاق ضوئها ضوء القمر فانجلت في ايامها الغبرة عن وجوه البشر . دولة أدام الله ايامها وقوامها على رغم أنف من طغى وفجر، وتجبّر وتكبّر، وما آمن بل كفر، الدولة المحمية بحماية ملاك القضاء والقدر وبشفاعة خاتم الانبياء والمرسلين سيد البشر دولة الطائفة الفائقة من تقدم من السلاطين ومن تأخر، التي شاع صيتها في جميع الممالك وأطراف الارض دولة القجر ( = القاجار) لا زالت محمية بحماية الله من كل بؤس وضرر.."[١٤].

كما خصّ فتح علي شاه بكلمات الاطراء والتبجيل، أولاً: لمجالسته العلماء، وثانياً: لتقديمه له على غيره "وقدّمني من غير قابلية على جميع الامثال والاقران" فخصّه بالثناء والدعاء "فكان اسمه الفتح مضافاً الى علي وعلي مضافاً اليه، لا زال في حماية الملك الديّان حتى تتصل دولته بدولة مولاه ومولاي ومولى الانس والجان صاحب العصر والنصر والامر والنهي صاحب الزمان"[١٥]، وهنا يسترشد كاشف الغطاء بمقدمات المرتضى في (الانتصار) والطبرسي في (اعلام الورى) والعلامة الحلي في (مفتاح الكرامة) وغيرهم، وكأنه يستدعي من سيرة الفقهاء الشيعة انموذجاً يقتفي أثره ويحقق ذاته من خلاله.

لقد استغل الشيخ جعفر كاشف الغطاء حادثة الغزو الروسي لايران لتمتين الروابط بالسلطان القاجاري، فسارع الى تصنيف كتابه (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء) ليكون عربون العلاقة "لم يكن لي محرك على تصنيفه لولاه"[١٦] وأورد في باب (الجهاد) آراء جديدة في نيابة الفقيه[١٧]، كما أجاز لفتح علي شاه بالحكم والجهاد بالنيابة عنه بوصفه نائباً عن الامام والانفاق على الحرب من خراج الارض والزكاة[١٨]، واشترط عليه مقابل تفويضه بالحكم نيابة عنه أن يقيم مؤذناً على كل فوج عسكري، وان يجعل على كل فوج اماماً للصلاة، وأن يخصص يوماً في الاسبوع لوعظ الجنود وارشادهم.

وشارك من اقطاب المدرسة الاصولية ايضاً، زعيم الحوزة العلمية في قم، وأحد اقطاب المدرسة الاصولية المبرّزين المحقق ابو القاسم القمي (ت ١١٨٣) صاحب كتاب (القوانين في الاصول) و (جامع الشتات في الفقه)، وقد درس القمي على الآقا محمد باقر البهبهاني القطب الاصولي البارز، وشاركه في الحملة الاصولية ضد الاتجاه الاخباري وألف كتاب (مرشد العوام لتقليد أولي الافهام)[١٩]، وكان القمي من سكنة قم، وبعد موته فقدت حوزة قم ثقلها الديني، بوصفها من كبريات الحوزات الدينية الشيعية، ولم تستعد موقعها حتى قدوم الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي في الربع الاول من القرن العشرين، وكان المحقق القمي أجاز للملك القاجاري ممارسة السلطة نيابة عنه، رغم تمسكه بعقيدة الانتظار، حيث تمنّع عن المشاركة في السلطة، تأسيساً على أن سلطة غير الامام في عصر الغيبة غير شرعية، كما برز السيد محمد المجاهد صاحب فتوى الجهاد ضد الروس، وقدم الى طهران من مقر اقامته في كربلاء لاقناع فتح علي شاه بوجوب الجهاد، ولكن الشاه تباطأ رغبة في ثني عزيمة السيد المجاهد، فتحرك الاخير بنفسه الى قزوين في الشمال الايراني وقام بحملات تعبئة في اوساط اهالي منطقة اذربيجان لمواجهة الروس، ونظّم حرب مقاومة ضد الروس عام ١٨٢٦م، واعلان الجهاد ضد الاحتلال الاجنبي، وحاول الروس اقناع السيد المجاهد وعلماء الدين بوقف المعارك، ولكنهم فشلوا، فأرسلوا موفداً الى فتح علي شاه، الذي اضطر الى مسايرة المد الشعبي بقيادة علماء الدين، وقال للموفد الروسي:"إنني أعلم أن مصلحة الدولة هي في السلم وفي مصالحتكم، ولكن مصلحتنا الوطنية تضطرنا لتأييد زعماء الدين والمقاومة التي نظموها"[٢٠]، وهذا مؤشر واضح على تنامي سلطان العلماء من الخط الاصولي في تلك الحقبة، وفي نفس الوقت، امتلاكهم لزمام المبادرة، وقدرتهم على تجاوز السلطة المركزية، وهو ماسعى الشاه القاجاري الى احتوائه، عن طريق القيام بمبادرات أخرى تقطع الطريق امام مبادرة العلماء، وانتهى الامر الى هزيمة ايران امام الروس، وتوقيع معاهدة (تركمان جي ١٨٢٨م) التي انتهت الى تكريس وشرعنة الاحتلال الروسي لخمس مقاطعات ايرانية.

وأياً كان الحال، فقد دشّنت الحادثة في تداعياتها بالغة الاثارة على مباحث الفقه الامامي، مرحلة فقهية جديدة تميزت بانحياز الفقيه الى الواقع والقطع شبه التام مع التيار الفقهي التقليدي، فكان أبرز تمظرات هذه المرحلة تأسيس المولى أحمد النراقي (ت١٢٤٥هـ) لاطروحة ولاية الفقيه، التي ظهرت لأول مرة في عائدة من كتابه (عوائد الايام)، وتمثل العائدة هذه خروجاً على اجماع فقهاء الشيعة في مسألة الولاية، التي باتت تستوعب درجة التسيّس التي بلغها الفقيه الشيعي، إذ قام النراقي بتوسيع اطار النيابة العامة للفقيه بحيث تشمل اضافة الى الحدود والقضاء كل ما ثبت للنبي والامام المعصوم فيه الولاية الا ما أخرجه دليل اجماع أو نص أو غيرهما.

يستهل النراقي بحثه بترسيخ مبدأ الولاية بما نصه:"إعلم أن الولاية من جانب ا لله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم وهم سلاطين الانام وهم الملوك والولاة والحكام، وبيدهم أزمة الامور، وساير الناس رعاياهم والمولى عليهم.

أما غير الرسول وأوصيائه فلا شك أن الاصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد الا من ولاه ا لله سبحانه أو رسوله، أو أحد من أوصيائه على أحد وحينئذ فيكون هو ولياً على من ولاه فيما ولاه فيه الاولياء الكثيرون، كالفقهاء، والآباء، والاجداد، والاوصياء، والازواج، والموالى، فإنهم: الاولياء على العوام والاولاد الموصى له والزوجات والمماليك والموكلين، ولكن ولايتهم مقصورة على أمور خاصة على ماثبت من ولاة الامور، ولا كلام لنا هنا في غير الفقهاء.. الذين هم الحكام في زمان الغيبة والنواب عن الائمة".

ويتجه النراقي للاجابة على سؤال يشكّل محوّر بحثه، ويقيم على اساسه اطروحته في ولاية الفقيه، السؤال كما يصيغه النراقي يدور حول ما إذا كانت ولاية الفقيه عامة فيما كانت الولاية فيه ثابتة لامام الاصل أم لا؟.

وحيث يظهر للفقيه (النراقي هنا) تمثّل النص الديني فهو يباين فقهاء الشيعة السلف في نوعية القراءة التي يضفيها كل طرف على النص، ووفق هذه القراءة المتباينة يمارس الفقيه وعيه على النص، وفي حقيقة الامر، لقد سعى النراقي الى تحقيق ذاته من خلال عقلنة النص، هذه العقلنة التي قد تفضي في نهاية المطاف الى اختراق حريم النص، وهو بذلك يرشد الفقهاء المتأخرين الى طريقة خاصة يكون فيها عقل الفقيه مركزياً، وحاكماً في عملية استنباط الحكم الشرعي من النصوص الدينية، بمعنى تقرير اولوية العقل على النص الديني المطلق.

لقد خلص النراقي من مجموع روايات وردت في حق العلماء من قبيل "العلماء ورثة الانبياء" وقول الرسول (ص) "اللهم إرحم خلفائي. قيل يارسول ا لله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين

يأتون بعدي ويروون حديثي وسنتي" وروايات أخرى خلص منها النراقي الى "إن كلية ما للفقيه العادل توليه وله الولاية فيه امران:

أحدهما: (كلما) كان للنبي والامام الذي هم سلاطين الانام وحصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه ايضاً ذلك، الا ما أخرجه الدليل من اجماع أو نص أو غيرهما.

وثانيهما: إن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم ودنياهم، ولابد من الاتيان به، ولا مفر منه، إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش بواحد أو جماعة عليه، واناطة انتظام امور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمور به أو اجماع أو نفي ضرر أو أضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورد الأذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة ولا يغير معين أي واحد لا بعينه، بل علم لأبدية الاتيان به، أو الاذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة للفقيه وله التصرف فيه والاتيان به".

ونجد تصويراً عقلياً يكشف عن وعي النراقي بالواقع وطبعه بالنص الديني، في سياق مقاربة ولاية الفقهاء من جهة كونهم ورثة الائمة أو خلفائهم على النحو التالي "فانظر الى أنه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية وأراد المسافرة أي السفر الى ناحية أخرى، وقال في حق ماذكر فضلاً عن جميعه، فقال: فلان خليفتي، وبمنزلتي، ومثلي، أو أميني، والكافل لرعيتي والحاكم من جانبي، وحجتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أن له فعل كل ماكان للسلطان في أمور رعيته تلك الناحية الا مااستثنيناه؟ وما أظن أحدا يبقى له ريب في ذلك ولا شك ولا شبهة".

وفي سياق هذا التصوير ونتائجه يبلور النراقي موقع الفقيه عبر تناول وظائفه في زمن الغيبة، وتشمل جانبين: الامور الحسبية والامور الولائية. والامور الحسبية تشمل:

١ ــ الافتاء ٢ــ القضاء ٣ــ اقامة الحدود والتعزيرات ٤ــ اموال اليتامى ٥ــ اموال السفهاء والمجانين ٦ــ اموال الغيّب (المسافرين..) ٧ــ الانكحة ٨ ــ ولاية السفهاء والايتام في اجارتهم ٩ــ استيفاء حقوقهم المالية.

اما الامور الولائية فتشمل:

١ــ التصرف في أموال الامام. ٢ ــ جميع ماثبت مباشرة الامام له من أمور الرعية. ٣ــ وكل فعل لابد من ايقاعه[٢١].

إن مايمكن الخروج به من قراءة عائدة ولاية الفقيه، أن النراقي[٢٢] أول فقيه شيعي يؤصل لولاية الفقيه المطلقة، ويدشّن مرجعية دينية جديدة تعوّض غياب مرجعية الامام المعصوم، مرجعية ستكون مثار بحث وجدل واسع بين الفقهاء.فهي أشبه ما تكون بأطروحة انشقاقية عن العرف

الفقهي الشيعي، فلم يعرف فقهاء الشيعة تلك الولاية التي أتى على ذكرها النراقي، كما تخبر تصنيفات فقهاء الشيعة السابقين: الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) والمفيد في (المقنعة)، والشريف المرتضى في (الانتصار) والشيخ الطوسي في (الخلاف) و(التبيان) وابن ادريس في (السرائر) والمحقق الحلي في (المختصر النافع)، ويحي بن سعيد الحلي في (الجامع للشرائع) والشهيد الثاني في (المسالك) والشيخ الحسن بن زين الدين الجبعي العاملي صاحب المدارك في (شرح النافع) والشيخ يوسف البحراني في (الحدائق الناضرة)، فالاصل عند هؤلاء (عدم الولاية).

وتنبّه اطروحة النراقي الى تلك النزعة التحررية والتي تسمح له برسم صورة مثالية للفقيه ودوره، والصلاحيات المطلقة المنحولة له، بل وانزاله في موقع الخليفة عن الائمة، ووراثة سلطاتهم.

وأياً كان الامر، سنجد أن الاطروحة الجديدة تؤرخ لأول انشعاب داخل المدرسة الاصولية، وستنشق في المرحلة الاولى عن خطين فقهيين رئيسيين في العالم الشيعي: ولاية الفقيه المقيدة ولاية الفقيه المطلقة، لتسفر في مراحل لاحقة عن خطوط سلطانية متنوعة كما سيأتي.

وعلى بنى ولاية الفقيه لدى النراقي، نشط فقهاء الشيعة المعاصرين له والمتأخرين عنه في تداول هذه المسألة، فبحث الشيخ محمد حسن النجفي المعروف بـ (صاحب الجواهر) (ت ١٢٦٦هـ)، تلميذ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وعضّد الى حد كبير رأي النراقي وأكد في بحث (القضاء) على ولاية الفقيه المطلقة وقال مانصه "إن المراد من قولهم ـ أي الائمة ـ (إني قد جعلته عليكم حاكماً) ونحو ذلك مما يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الامور الراجعة اليهم" وأضاف "إن اطلاق ادلة حكومته خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الامر (ع) ـ أي الامام المهدي ـ يصيره من اولي الامر الذي أوجب الله علينا طاعتهم، نعم من المعلوم اختصاصه في كل ماله في الشرع مدخلية حكماً وموضوعاً ودعوى اختصاصه بالاحكام الشرعية يدفعها معلومية توليه كثير من الامور التي يرجع الى الاحكام كحفظه لمال الاطفال والمجانين والغائبين.

ويمكن تحصيل الاجماع عليه من الفقهاء، فإنهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الاطلاق الذي ذكرناه المؤيد بمسيس الحاجة الى ذلك اشد من مسيسها في الاحكام الشرعية"[٢٣].

في المقابل انبرى الشيخ مرتضى الانصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ) وكان يعرف بـ(خاتم المجتهدين) المعاصر للمولى النراقي، وتلميذ الشيخ النجفي صاحب الجواهر، لولاية الفقيه في كتابه الفقهي (المكاسب)، وعارض ما ذهب اليه النراقي والنجفي، في مسألة تصرف الفقيه في

حق الناس، فلم ير أية دلالة للروايات على فرض صحة سندها وهـو مـالا يـراه الانصـاري الـتي أوردها النراقي والنجفي على أن للفقهاء ولاية شرعية أو أن الشارع قـد نصّـب الفقهـاء أوليـاء كولاية النبي (ص) المطلقة وقال مانصـه "لكـن الانصـاف بعـد ملاحظـة سـياقها ـــ أي سـياق الروايات ــ أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنها في مقام بيان وظيفتهـم مـن حيـث الاحكـام الشرعية، لا كونهم كالنبي والائمة صلوات ا لله عليهم : في كونهم أولى بالناس في أموالهم، فلـو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل على وجوب الدفع اليه شرعاً" وانتهـى للقـول "فإقامة الدليل على وجوب اطاعة الفقيه كالامام الا ماخرج بالدليل دونه خرط القتاد"[٢٤].

واكتفى الانصاري بولاية الفقيه المماثلة لولاية الاب على مال ولده الصغـير وخصـه "بالافتـاء والقضاء أو كل مايقدر على القيام به كالامر بالمعروف والنهي عن المنكـر فـلا اشـكال في شـيء مـن ذلك"، وفتح نافذة صغيرة على النيابة العامة في ظرف استثنائي بقوله "إن علم الفقيه من الادلـة جـواز توليته، لعدم اناطته بنظر خصوص الامام، أو نائبه الخاص تولاه مباشرة، أو استنابة إن كـان ممـا يـرى الاستنابه فيه والا عطّله"، ولكنه في الوقت نفسه استثنى من تلـك الولايـة والاسـتنابة الامـور الخاصـة بالسلطان فهو لا يقر بالفقيه الحاكم أو السلطان فوظائف الفقيه غـير وظـائف السـلطان "بـل المتبـادر عرفاً من نصب السلطان وجوب الرجوع في الامور العامة المطلوبـة للسـلطان اليـه"[٢٥]، وشـدّد علـى هذا الرأي في موقع آخر، في سياق تحليل الدلالات اللغوية والشرعية الظاهرة لولي الفقيـه وولي الامـر حيث يقرر بأن "الظاهر من هذا العنوان (ولي الامر) عرفاً من يجب الرجوع اليه في الامور العامة الـتي لم تحمل على شخص خاص"[٢٦].

وعليه، قطع الانصاري طريق البحث في ولاية الفقيه المطلقة، فلم يتصد منذ نقده الشديد لعوائد الايام من ينظّر لولاية الفقيه المطلقة، واذا كان ثمة أحد فهو يجعلها عرضية في سياق بحـث عام حتى جاء الامام الخميني وأحيا اطروحة النراقي.

وهكـذا يؤسـس الشـيخ الانصـاري لخـط فقهـي جديـد يعتمـد الولايـة الجزئيـة للفقيـــه، وستكون النجف مع وصول السيد محمد كاظم اليزدي لسدة المرجعية، الحاضنة لهذا الخط، ليعيد مراجع النجف (اليزدي، الحكيم، الخوئي) انتاج آراء الانصـاري وتوظيفهـا في المواجهـة الفقهيـة مع دعاة الولاية الفقهية المطلقة كما سيأتي ــ.

إن أولى النتائج السياسية لانشقاق الخط الفقهي الاصولي حيال موضوعة ولايـة الفقيـه، أن الشاه فتح علي وقد لحظ الميول المتنامية وسط الفقهاء لمزاحمة سلطانه السياسي، قام بخطوة التفافية، فوثّق صلاته بالخط الاخباري ودعا أقطابه للاقامة في طهـران كمـا حصـل مـع الشـيخ أحمـد زيـن الاحسائي، وقد رفض الاخير عرض الشاه وربما هذا ماشجّع الشيخ جعفر كاشـف الغطـاء للسـفر

الى طهران لقطع الطريق على التحالف القاجاري الاخباري، وترتيب تحالف بديـل، بيـد أن تنـامي الشكوك على اطراف عرش الشاه حـول نوايـا الاصوليـين الطـامحين للامسـاك بالسـلطتين الدينيـة والزمنية، دفعت الشاه فتح علي للتمسك الشديد بالعلاقة المتينـة مـع الاخبـاريين[٢٧]. وبـالرغم مـن رفض الاحسائي القدوم الى طهران الا أن الاموال كانت تجبى اليه منها.

ولكن العلاقة المتينة بين القاجاريين والاخباريين، وبخلاف ما كان يأمل فتح علي شاه، لم تـؤد الى استقرار السلطة، فقـد تراجع الخط الاخباري منـذ مقتـل رمـزه الميرزا محمـد في الكاظميـة عـام ١٨١٧م، يضـاف الى ذلـك المعطى الجديـد في التجـاذب بـين الفقيـه والسـلطان، ففـي ظـل الدولـة القاجارية إستقلت المراكز الدينية العلمية عن الحكم القاجاري سيما بعد الغزو الافغـاني عـام ١٧٢٢م على ايران وتالياً محاولة نادر شاه احياء المذهب السني في بلاد فارس، الامر الذي دفـع بكبـار العلمـاء إما للانفصال عن السلطة القاجارية أو للهجرة الى النجف، وبدأت كربلاء والنجف الخاضعتان حتـى ذلك الوقت تحت السلطنة العثمانيـة تنمـوا على حسـاب المؤسسـة الدينيـة الرسميـة، وظهـر في هذيـن المركزين علماء كبار ومراجع هددوا سلطان الدولة القاجارية، فيما انحسر ظل المؤسسة الدينية الرسمية التي أخذت في التآكل تدريجياً و لم تعد تمثل مصدر استقرار واسناد للمؤسسة السياسية. وبدأ ذلك من الناحية العملية، مع قيام علماء الشيعة بـالهجرة المضـادة الى العتبـات المقدسـة في العـراق، ومـن جديـد نشطت حوزتا النجف وكربلاء، فيما فقدت الحوزات الايرانية في كل من اصفهـان، وقـم، وطهـران جزءا كبيراً من جاذبيتها وسـلطانها، وأصبحـت كربـلاء في أواخـر العصـر القاجـاري مركـزاً علميـاً نشطاً، وبوجه خاص في زمن السيد محمد المجاهد صاحب فتوى الجهاد ضد الروس، ثـم انتقـل الثقـل الحوزوي الى النجف الاشـرف عندمـا بـدأ صـاحب الجواهـر الشيخ محمـد حسـن النجفـي والشيخ مرتضى الانصاري بالتدريس فيها، فاستقطبت اليها معظم علماء الشيعة مـن ايـران ولبنـان وكربـلاء والحلة والبحرين والاحساء والقطيف.

وينبيء عن فعاليـة التبـدّل الجديـد، تحـوّل علمـاء المدرسـة الاصوليـة الى اطـار مرجعـي وسياسي وحيد بعد أن عمت الفوضى أرجاء ايـران في الفـترة الانتقاليـة بـين وفـاة الشـاه محمـد وتولي ابنه ناصر الدين شاه، حينئذ أظهر الخط الاصولي عرضاً بارعاً للقوة قبالة الخط الاخبـاري والصوفي الحليف للسلطة، فتولى الاصوليون حفظ النظام وتسيير الحياة العامة.

## التنباك... اختبار القوة بين الفقيه والسلطان

ثمة مسار تاريخي جديد لبناء فقه سياسـي شيعي بـدأ مـع اسـتقلال مراكـز الاسـتقطاب المرجعي الناشيء على وقع تحولات فقهية، فنمو تلك المراكز في قم والنجف خارج تخوم السلطة

المركزية سيعني بالتأكيد: أن ثمة سلطة جديدة تشكلت وستفقر أو تهدد بالسلطة المركزية القائمة.

إن التحول العظيم الحاصل خلال القرون الثلاثة الاخيرة في الفقه الامامي، كان يندرج في سياق الصراع بين الفقيه والسلطان، فالفقيه الشيعي الذي ظل مستقيلاً خلال القرون الماضية، اسير كثافة النصوص الناهرة عن الشراكة في السلطة أو حتى جباية الاخماس واقامة الحدود حتى ظهور الامام المهدي، انتقل من الشراكة الاضطرارية في السلطة الى الانخراط فيها بحماسة غير مألوفة، بوصفه مؤهلاً شرعياً لمزاولة مهام السلطة، وستتطور في وقت لاحق الى مستوى الانفراد بالسلطة.

وتلك النقلة النوعية، جاءت متواكبة مع تفكيك طوق التأويلات للتراث الغيبي، فنحن الآن أمام فقيه يوجب على العامي تسليم الخمس للفقيه بما يضمن استقلال السلطان المالي للفقهاء، ونحن الآن امام حركة اجتهاد واسعة النطاق ستفتح الطريق لبروز علماء كبار مجتهدين يضطلعون بالافتاء، وأصبح لكل فقيه انصار كثر (=مقلدون) يجبون اليه الحقوق الشرعية من اخماس وزكوات وصدقات ونذورات وغيرها ليعيد توزيعها في هيئة مساعدات للمستحقين ضمن المحددات المذكورة في كتب الفقه، وتمويل النشاط الحوزوي العلمي، وقد أضرت هذه العملية بالخط الاخباري الذي عدّ باب الاجتهاد مقفلاً في عصر الغيبة وتمسك بالعمل بالنصوص وحرّم التقليد، وبالتالي لم يتحرر من اسار السلطان، فقد ظل علماء الاخبار يستقبلون الاموال من القاجاريين "محمد امين الاسترابادي، والشيخ احمد زين الدين الاحسائي نموذجاً".

إن استقرار المؤسسة الدينية الشيعية في القرن التاسع عشر الميلادي أفضى الى استقلال الفقيه الشيعي، فمراجع التقليد لم يختلفوا من حيث قوتهم السياسية عن قوة الدولة، فمرجع التقليد صار يمتلك الوزن السياسي الاكبر في الساحة الشيعية، يأمر فيطاع وتجبى اليه الاموال ويحظى باحترام وطاعة العامة بل أصبح سلطانه يفوق سلطان الدولة، لأنه يصدر عن بلوغه للنصاب الديني.

ولذلك فإن العهد القاجاري، الذي انتهى الى قطيعة شبه تامة مع الفقيه، سيشهد مواجهات بين الفقيه والسلطان وستؤول بالتأكيد الى افراغ الشرعية من مضمونها الديني، بما يحيل القاجاريين الى مجرد أسرة حاكمة بلا مشروعية دينية أي عائلة دنيوية محضة الامر الذي دفع القاجاريين في زمن ناصر الدين شاه للتوسل بالحلف الخارجي للتعويض عن خسارة القوة العلمائية الضامنة للشرعية الدينية.

وقد عنى الحلف الخارجي بالدقة: انفتاح ايران على أوروبا، وتوثيق الصلات بها، وهذا يستلزم فتح أبواب ايران امام الامتيازات الاجنبية، العسكرية والمالية، والتي نتج عنها سيطرة الاستعمار الانجليزي على مصادر القدرة والثروة في ايران، مضافاً اليه تفاقم الاستبداد الداخلي.

لقد فتح ناصر الدين شاه (١٨٤٨ ــ ١٨٩٦) صنبور الامتيازات الاجنبية الى اقصى سعته، واطلق يد الاوروبيين للسيطرة على مصادر الطاقة والثروة في الاراضي الايرانية ونالت الشركات الاجنبية امتيازات ضخمة كفيلة بأن تصنع منها امبراطوريات اقتصادية عملاقة في العالم.

وكانت جولة ناصر الدين شاه عام ١٨٩٠م في بعض العواصم الاوروبية تهدف للبحث عن سبل توطيد الحكم القاجاري، عن طريق ربط مصير ايران بحركة الاستعمار الاوروبي، في مقابل توزيع الامتيازات الاقتصادية على دول اوروبا، فعقد في عام ١٨٩٠ اتفاقية مع شركة (ماجور تالبوت) البريطانية لمدة خمسين عاماً وتقضي الاتفاقية في موادها الخمسة عشر باحتكار الشركة البريطانية لمحصول التبغ الايراني زراعة وانتاجاً وتوزيعاً وكانت زراعة التبغ تمثل آنذاك ٢٠ بالمئة من الاقتصاد الايراني.

وبعد عودة ناصر الدين شاه الى ايران، تفجرت موجات الغضب الشعبي، فيما احتسب علماء الدين الاتفاقية بأنها مغامرة خطيرة تستهدف سرقة اموال الشعب الايراني، وتوفير مظلة للنفوذ الاستعماري الانجليزي في ايران.

ونتوقف هنا عند الدور الفعّال الذي لعبه السيد جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ ــ ١٨٩٨) في تنشيط النضالية السياسية لدى علماء الشيعة في ايران، من خلال مجلة (ضياء الخافقين) وكانت تعنى بالشؤون الايرانية، اصدرها الافغاني من لندن، بعد نفيه من ايران، وكانت تدعو الى التحرر من الاستبداد القاجاري في زمن ناصر الدين شاه.

ففي مقال له في مارس ١٨٩٢ حثّ الافغاني العلماء على الثورة ضد ناصر الدين شاه قال فيه:

"وقد آن الوقت لاحياء مراسم الدين، واعزاز المسلمين، فاخلعوا هذا الطاغية قبل أن يفتك بكم، ويهتك أعراضكم، ويثلم سياج دينكم. ليس عليكم الا أن تعلنوا على رؤوس الاشهاد حرمة اطاعته. فإذاً يرى نفسه ذليلاً فريداً، تفر منه بطانته وتنفر منه حاشيته، وينبذه لعساكر ويرجمه الاصاغر".

وفي مقالة أخرى في نفس المجلة نشرت في الشهر التالي (أبريل ١٨٩٢) كرر حثه لرجال لدين على الثورة والاطاحة بالسلطة القاجارية، جاء فيها:

"إن الطغاة قد استضعفوا نصراء الدين، وهتكوا سياج الشرع في ذراري طه ويس.فانتقم الله بعدله، وأحلّ بهم الخزي، وجعلهم أذلة في العالمين"، وقال "هذا هو القول الحق. إن الخلع هو الوسيلة الوحيدة لانقاذ بلاد المسلمين من هذه التهلكة. لو كان للشاه نعرة وطنية أو نزعة إيمانية أو نهية كاملة لتنازل عن الملك حفظاً لحوزة الاسلام. ولكن هيهات! هيهات!".

وحفّز العلماء على التصدي للتغيير "فإذا صدعتم يا حماة الدين بالحق، وعلم الناس أن إطاعة هذا "الطاغية" حرام في دين الله، وأن بقاءه على الملك خطر على الاسلام وحوزته، لهرعوا كافة وقلبوا عرش غيّه، وخلعوه عن كرسي جنونه.

أنتم حماة الامة. وأنتم نصراء الملة. فمن يصون الدين غيركم ومن يحرس الحوزة سواكم؟ البدار البدار قبل حلول الذل والصغار".

وقد اتبعها الافغاني بمقالات أخرى جرى توزيعها في هيئة منشورات في العراق وايران تحرّض على الثورة ضد الشاه ناصر الدين، في الوقت نفسه، سعى الافغاني بعد إبعاده عن ايران الى البصرة للاجتماع بالمرجع الاعلى للشيعة الميرزا محمد حسن الشيرازي الذي كان متبلساً بتدشين وجود حوزوي شيعي في سامراء واطلاعه على الاوضاع السياسية في ايران، والتنسيق معه في مقاومة السلطة، وحسب تحليل الافغاني لقرار ابعاده للبصرة أن الوالي "كان على يقين أني لو اجتمعت بك ـ أي بالميرزا الشيرازي ـ لا يمكنه أن يبقى على دست وزارته"، فكتب الافغاني رسالة بطلب من السيد علي اكبر من علماء العراق قدم للبصرة، وسافر الاخير الى سامراء والتقى بالميرزا وأطلعه على الرسالة، وقد اشتملت على شرح عام للوضع السياسي الايراني وخطورة اتفاقية التنباك على مستقبل ايران الاقتصادي، وحثه على النهوض بالامر، وبيّن له البعد الخطير لنهضته "إنك رأس العصابة الحقة وإنك الروح الساري في آحاد الامة فلا يقوم لهم قائم الا بك، ولا تجتمع كلمتهم الا عليك، لو قمت بالحق نهضوا جميعاً ولهم الكلمة العليا، ولو قعدت تثبطوا، وصارت كلمتهم هي السفلى..ومن يكون أليق بهذه وأحرى بها ممن اصطفاه الله في القرن الرابع عشر، وجعله برهاناً لدينه وحجة على البشر..وإنك أيها الحجة إن لم تقم بناصر هذه الامة ولم تجمع كلمتها ولم تنزعها بقوة الشرع من يد هذا الاثيم لاصبحت حوزة الاسلام تحت سلطة الاجانب (يحكمون فيها بما يشاؤون ويفعلون ما يريدون)، وإذا فاتتك هذه الفرصة ايها الحبر ووقع الامر وأنت حي لما أبقيت ذكراً جميلاً بعدك في صحيفة العالم وأوراق التواريخ..وإنت تعلم أن علماء ايران كافة والعامة بأجمعهم ينتظرون منك (وقد حرجت صدروهم وضاقت قلوبهم) كلمة واحدة ويرون سعادتهم بها ونجاتهم فيها..ومن خصه الله بقوة كهذه كيف يسوغ له أن يفرط فيها ويتركها سدى"[٢٨].

ولاريب أن الرسالة أثارت عزيمة الميرزا الشيرازي وفتحت نافذة واسعة يستشرف من خلالها آلافاق السياسية والاقتصادية والاجتماعية لايران في ضوء موقف تاريخي يقدم عليه الميرزا حيال الاتفاقية، ولا ريب ايضاً أن المنشورات والمقالات التي سطّرها الافغاني ضخت قدراً كبيراً من الزخم المعنوي في أوساط علماء الشيعة في العراق وايران، ولعبت تلك المقالات والمنشورات في وقت لاحق دور المحرك لعملية اغتيال ناصر الدين شاه، التي نفّذها أحد المتأثرين بأفكار الافغاني.

ويمكن القول، بأن اتفاقية التنباك تمثل أول مواجهة مباشرة بين الفقيه والسلطان على امتداد التاريخ الشيعي بعد الغيبة، وبالتأكيد ستقدّم أول اختبار لقوة كل منهما. وجاءت المبادرة من المرجع الديني الكبير الميرزا محمد حسن الشيرازي من مقر اقامته في سامراء باصداره فتوى جاء فيها "بسم ا لله الرحمن الرحيم: إن استعمال التنباك والتتن اليوم بأي نحو كان، يعد في حكم محاربة امام الزمان عجل ا لله تعالى فرجه".

لقد أسست الفتوى لحقيقة جديدة بالغائها للفواصل الجغرافية وتمثّلها التشيع كاطار عقدي تاريخي ثابت، كما أنبأت الفتوى عن دينامية المراكز العلمية الشيعية التي ظلت لفترة طويلة خارج دائرة الفعل السياسي، وكانت تلك الفتوى ايذاناً باضطلاع النجف كمركز استقطاب مرجعي[٢٩] بدور فاعل في الاحداث السياسية على الساحتين الايرانية والعراقية. وكانت استجابة الشعب الايراني مع الفتوى بفعالية غير مسبوقة وكما يعبّر عن ذلك طلال المجذوب "كانت فتوى تحريم التدخين أول فتوى عامة في تاريخ ايران الحديث يصدرها النجف الاشرف ويعمل بموجبها الشعب الايراني قاطبة مما أدى الى تدعيم سلطة رجال الدين"[٣٠].

لقد سرت فتوى تحريم التنباك كالكهرباء في كافة ارجاء ايران[٣١]، وخرج الايرانيون الى الشوارع لتنفيذ مقتضى الفتوى، فقاموا باحراق محلات بيع التبغ، بعد أن أحرقوا ما بحوزتهم من الدخان. بل أن الفتوى نفذت الى قصر الشاه، وبدأت بالحاشية، ثم انتهت الى زوجة ناصر الدين شاه التي رفضت تجهيز التنباك لزوجها وقالت: إن الذي أحلّك عليّ حرم استعمال التبغ، ويعلق ادوارد براون على تداعيات الفتوى على الرأي العام الايراني "وفجأة وباتفاق تام أغلق تجار التبغ حوانيتهم، ووضعت الغلايين جانباً فلم يعد أحد يدخن التبغ في المدينة أو في حاشية الشاه، بل حتى في حجرات النساء، فيا للالتزام والطاعة، عندما يبقى الامر متوقفاً على الخضوع للارشادات أو بالاصح للاوامر التي يصدرها العلماء المجتهدون.."[٣٢].

وهكذا يظهر أن خلف الاحتجاج الشعبي يرتسم نمط جديد للمرجعية الشيعية، من شأنه أن يلفت الشاه ناصر الدين الى الحاجة الماسة لخط رجعة للنطاق التقليدي للشرعية، الممثل في

علماء الدين المجتهدين[٣٣]، فقد تهرأت نطاقات الشرعية البديلة للدولة، وأدرك الشاه القاجاري ضرورة الاعتصام بخط سير الشرعية التقليدية، ينبىء عن ذلك تحريكه لوزير خارجيته (قوام الدولة) لحث والي طهران عبد الله خان لاقناع الميرزا الاشتياني أحد كبار علماء طهران باصدار فتوى مضادة، تحلل استعمال التنباك واعلان الفتوى على الملأ العام، أو مغادرة طهران.

وطبيعي أن تؤدي هذه الخطوة لو قدر لها النجاح الى انشقاق خطير في الوسط الديني الشيعي، وتالياً تعدد مصادر الشرعية، بما يتيح للشاه القاجاري فرصة أكبر للمناورة. ولكن جاء رد الاشتياني سلبياً فقرر رفض الامتثال لطلب والي طهران، ورجّح خيار المغادرة، ودخل الفقيه والسلطان في مواجهة ثانية.

وفور خروج الاشتياني من منزله، سرت انباء بين اهالي طهران تفيد بنفي الشاه للاشتياني من ايران، فخرج الاهالي الى الشوارع في هيجان شعبي عارم، وأقفلت المحال التجارية وأصاب المدينة شلل تام واعتصم الناس في الشوارع للاحتجاج على قرار الشاه، وطالبوا بعودة الاشتياني.

وتحرك ناصر الدين شاه، في محاولة اخيرة لاقناع الاشتياني باصدار فتوى تحليل التنباك فأجاب الاشتياني "إنني لا أستطيع مخالفة الحكم الصادر ولست مستعداً لشق عصا المسلمين"، فاضطر الشاه للعدول عن قرار نفي الاشتياني، وأرسل وزير طهران ميرزا عيسى الى منزله وطلب من الاشتياني الغاء سفره، الى حين انعقاد مجلس الشورى للتداول في مصير اتفاقية التنباك.

وفي اجتماع مجلس الشورى تم التصويت على الغاء امتياز الدخان، على أن تتكفل حكومة ناصر الدين شاه بدفع التعويضات المالية المقررة للشركة البريطانية بقيمة نصف مليون جنية استرليني، ويعد هذا المبلغ أول دين على ايران لدولة اجنبية.

وبمقتضى نتيجة التصويت أصدر رئيس شركة الدخان الايرانية بياناً رسمياً قال فيه: "..إنني اكتب رسمياً الى كافة التجار في ادارة (ز.ز.ي) بخصوص موضوع بيع الدخان والتنباك، وأعلن: إن أي شخص يرغب في بيع الدخان ينبغي عليه مراجعة مؤسسة التنباك ولن يتم دفع قيمة الدخان وإنما سيتم مقايضته ببضاعة أخرى"[٣٤].

وبعد مضي خمسة أعوام على الاتفاقية تعرض ناصر الدين شاه للاغتيال عام ١٨٩٦م من أحد أنصار السيد جمال الدين الافغاني الذي دخل في مجابهة مع الحكم القاجاري خلال اقامته في جنوب طهران، وتسلم الشاه مظفر الدين الحكم بعد ابيه.

ولكن، بالرغم من انتصار الفقيه على السلطان في حادثة التنباك، تثار أسئلة عدة، يمكن اختزالها في سؤال عريض: لماذا اكتفى الشيرازي بالنضال على جبهة التنباك، وكان قادراً بدرجة كافية على تناول شرعية السلطة القاجارية، فالشعب الايراني الذي اعطى التسليم لفتوى التنباك سيبدي استجابة مماثلة لفتوى أخرى تمزّق شرعية السلطة؟.

إن الاجابة على الاستفهام الوارد تنشعب في اتجاهات عدة بحيث يصعب ترجيح أي منها، ولكن لي أن أزعم بدخالتها بصورة افرادية أو مجتمعة في تقديم اجابات تقريبية:

ــ منها: أن مسألة شرعية السلطة، وحديثنا هنا عن سلطة الامر الواقع، لم تكن مستدركة في العقل الفقهي الامامي، رغم ما يشتمل عليه هذا العقل من تراث كثيف من الآراء حول العمل في ظل السلطة الجائرة، ولكنه لم يأت على سبل استبدالها من الاساس، لأن السلطة في ظل ولاية غير المعصوم في التراث الفقهي الامامي القديم لا شرعية على الاطلاق بصرف النظر عن المتولي.

وربما نجد ثمة وجاهة للنتيجة التي توصل اليها حامد الغار: أن التدخل في الشؤون السياسية وصولاً الى السيطرة الدائمة، لم يكن قط ولا حتى هدفاً بعيداً من أهداف العلماء. فإن استمرار غيبة الامام كان يعني: بشكل لا مناص منه غياب كل سلطة مشَرعِنة عن الشؤون الدنيوية بحيث أن موقف العلماء السياسية ما كان يمكن لها في التحليل النهائي الا أن تكون مسألة معارضة. وأية رغبة بإعادة تحديد معايير الحياة السياسية تحديداً نهائياً في قوانين الدولة كانت غريبة على العلماء في ايران القاجارية[٣٥].

إن غموض أو بكلمة أدق غياب النظرية السياسية الشيعية في عصر الغيبة، ساهم بدرجة كبيرة في تردد علماء الشيعة عن الخوض في أخطر منطقة في الحقل السياسي، الا وهي السلطة وانصرافهم الى موضوعات عبادية ومعاملاتية صرفة.

ــ ومنها: غياب النموذج التاريخي لانهدام السلطة على يد الائمة بعد واقعة كربلاء، أو على يد الفقهاء بعد الغيبة الكبرى، مضافاً اليه التراث الثقيل من النصوص الذي يحذّر من الفتنة ويحث على حفظ النظام والتزام جماعة المسلمين، زئداً رسوخ الاجماع الشيعي التاريخي على حرمة الخروج واقامة الدولة في عصر الغيبة.

وخلف هذا الاجماع، يمكننا ادراك حقيقة وقوف فقهاء البحرين بالاجماع في وجه السيد شبر الستري تلميذ الميرزا الشيرازي، ورمز بارز في الاتجاه الاصولي البحراني، إبان قيامه بمحاولة يائسة في رد فعل على طغيان السلطة في البحرين، وغصب الاموال وإنهاك كاهل الناس بالضرائب والسرقات، وقسر كثير من العوائل على مغادرة البلاد والتشتت في الامصار القريبة

والبعيدة، مما لم يرق للستري السكوت عليه، فطلب من أهالي البحرين والقطيف القاطنين هنـاك بتنظيم صفوفهم استعداداً لمحاربة الحكـام المحليـين، والاطاحـة بالسـلطة، ولكنـه واجـه معارضـة شديدة من قبل علماء البحرين، بدعوى أن في ذلك تعريضاً بالارواح، والاعراض، والممتلكات، والاهم تعدياً على صاحب الامر، الموكول من قبـل البـاري لمـلء الارض قسـطاً وعـدلاً بعـد أن ملئت ظلماً وجوراً.

وكانت النتيجة العملية وراء هذا التنـاظر، اعـتزال الغالبيـة العظمـى مـن علمـاء البحريـن حركة الستري، والتشكيك في مشروعيتها، ودعوة العامة لمقاطعتها، ما ألجأه الى سلطان العجم ناصر الدين شاه، فكان فيها روحه ونهاية حركته[٣٦].

ـ ومنها: التزام الشيرازي رأي استاذه الشيخ مرتضى الانصاري في الولاية الجزئية للفقيه، وبالتالي اقتصار الشيرازي في فتوى التنباك على حيز (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وحرمة تسلط الكافر علـى المسـلم بمقتضـى الآيـة الكريمـة ﴿..ولـن يجعـل ا لله للكـافرين علـى المؤمـنين سبيلاً﴾ ( النساء ـ ١٤١.)

وقد نقل الامين في (اعيان الشيعة) قصة تعزز هذا الرأي، بقوله: حج الميرزا محمـد حسـن الاشتياني (١٢٤٨ـ ١٣١٩) سنة ١٣١١هـ وفي عودته جاء الى دمشق فجرت مباحثـات بينـه وبين بعض علماء أهل دمشق، ومما قالوه: كيف أن الميرزا الشيرازي حـرّم التدخـين؟ وإذا كـان حرمه فكيف أنت تدخن؟ فقال: حرمه لما يترتب على فعله من المضرّة وهي تمكين الاجنبي مـن استنزاف منافع البلاد فتركناه، فلما زال هذا المحذور عدنا اليه والمباح يصير حرامـاً إذا كـان فيـه ضرر ويحل اذا زال الضرر[٣٧].

ـ ومنها أيضاً: أن قضية التنباك وقعت في سنة ١٣١٢هـ وهـي نفس سنة وفـاة المـيرزا الشيرازي على رأي الكثيرين، وربما لهذا السبب لم تتطور قضية التنبـاك الى حـدود أعلـى كـالتي أتى على ذكرها السيد جمال الدين الافغاني في رسالته كالاصلاح السياسي، واقرار دستور عـام للبلاد.

# هوامش الفصل الخامس

١ ــ المولى محمد مهدي النراقي،جامع السعادات، علق عليه وصححه السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، الجزء الاول، ص ٢٢.

٢ ــ أنظر: جامع السعادات، المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ١٩٧. وأنظر ايضاً: محمد بن المرتضى (المولى محسن الكاشاني)، المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، مصدرسابق، الجزء الرابع، ص ١١.

٣ ــ النراقي، جامع السعادات مصدر سابق، المقدمة، الشيخ رضا المظفر، الجزء الاول، ص ٧ ــ ٨.

٤ ــ النراقي، جامع السعادات، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ٨، مقدمة الشيخ رضا المظفر.

٥ ــ أنظر : التنكابني، قصص العلماء، ص ص ١١٦، ٢٢٠.

٦ ــ السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للاصول، ص ٨٥.

٧ ــ ترجع أصول قبيلة قاجار الى اتراك جلاير، وقيل أنهم من أحفاد جنكيز خان، وردوا من كنجة الى استراباد، وأول من ورد منهم شاهقلي خان في أواخر عصر الشاه سليمان الصفوي، ثم أعقبه ابناه فتحعلي خان جد الملوك القاجارية، وفضلعي خان جد الخوانين منهم، وقيل أصلهم تركمان وأكثر المؤرخين يرجحون انتسابهم الى الترك. أما قاجار فقيل أنه من احفاد قراجار نويان الاب الرابع للامير تيمور وكانت له رتبة امير الامراء في عهد جنكيز خان ومنكوقان فسميت قبيلته باسم قراجار ثم خفف لكثرة الاستعمال فقيل قاجار. أنظر: محسن الامين، اعيان الشيعة، المجلد الثالث، ص ١٢٠.

٨ ــ رزق الله الصرفي، تاريخ دول الاسلام، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ٢٨٥.

٩ ــ أرسل نادر شاه عام ١٧٤٠م تحفاً وهداياً الى مراقد الائمة في الكاظمية وكربلاء والنجف وكانت التحف التي خصصت للمرقد العلوي في النجف جسيمة..وأرسل نادر شاه مالاً كثيراً لتذهيب قبة المرقد العلوي في النجف وتذهيب مأذنتيه وايوانه وشرع العمل في عام ١٧٤٢م. أنظر: د. علي الوردي،لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ص ١٢٤.

١٠ ــ المفوضة فرقة من غلاة الشيعة ظهرت لأول مرة في عهد الامام علي (ع)، ويقول الشيخ محمد بن النعمان المعروف بـ (المفيد) أن "المفوضة صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الائمة وخلقهم ونفي القدم عنهم واضافة الخلق والرزق مع ذلك اليهم، ودعواهم أن الله سبحانه وتعالى تفرّد بخلقهم خاصة، وأنه فوّض اليهم خلق العالم بما فيه وجميع الافعال" أنظر: الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، تصحيح اعتقادات الامامية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد(٥) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ص ١٣٣ ــ ١٣٤.

١١ ــ التنكابني، مصدر سابق، ص ٥٠.

١٢ ــ الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ١٩٧.

١٣ ــ الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ (١٩٩٢م)، ص ١٥٩. وأنظر ايضاً: الحكيمي، قصص العلماء، مصدر سابق، ص١٧٩.

١٤ ــ الشيخ جعفر كاشف الغطاء،كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوي، اصفهان، ايران (د.ت)، الطبعة الحجرية، ص ٢.

١٥ ــ المصدر السابق، ص ٣.

١٦ ــ المصدر السابق، ص ٣.

١٧ ــ لم يكتف الشيخ جعفر كاشف الغطاء باستدعاء الصيغ الكلاسيكية في الفقه الشيعي في باب الجهاد، بل نجده يستمد من الواقع صوراً أخرى تصلح للاقحام والتوسع في الحقل الجهادي، ففي تمثله لثنائية الجهاد: ابتدائي (يقصد به الجلب أو الدعوة الى الاسلام) ودفاعي، كصيغة فقهية تاريخية، الا أنه يخص الفقيه بمناورة أو نيابة أكبر في حيز الجهاد الدفاعي عبر تنويع حالاته حيث يفرد اربع حالات للجهاد الدفاعي يكون فيها للفقيه الكلمة الفصل والحالات هي:١ ــ الجهاد لحفظ بيضة الاسلام. ٢ ــ الجهاد لدفع الملاعين عن التسلط على دماء المسلمين واعراضهم. ٣ ــ الجهاد لدفعهم عن طائفة من المسلمين التقت مع طائفة من الكفار فخيف من استيلائهم عليها. ٤ ــ الجهاد لدفعهم عن بلدان المسلمين وقراهم وأراضيهم واخراجهم منها بعد التسلط عليها) المصدر السابق، ص٣٨١.

١٨ ــ كتب الشيخ جعفر في ذلك "..واذا لم يحضر الامام بأن كان غائباً أو كان حاضراً ولم يتمكن من استيذانه وجب على المجتهدين القيام بهذا الامر ويجب تقديم الافضل أو مأذونه في هذا المقام، ولا يجوز التعرض في ذلك لغيرهم ويجب طاعة الناس لهم ومن خالفهم فقد خالف امامهم فإن لم يكونوا أو كانوا ولا يمكن الاخذ عنهم ولا الرجوع اليهم أو كانوا من الوسواسيّين الذين لا يأخذون بظاهر شريعة سيد المرسلين، وجب على كل بصير صاحب رأي وتدبير عالم بطريقة السياسة عارف بدقائق الرياسة..أن يقوم بأحمالها ويتكفل بحمل انفالها وجوباً كفائياً مع تعدد القابلين فلو تركوا عوقبوا أجمعين ومع تعين القابلين وجب عليه عيناً مقاتلة الفرق الشنيعة الأروسية ــ الروسية ــ وغيرهم من الفرق العادية البغيّة، وتجب على الناس اعانته ومساعدته إن احتاجهم ونصرته ومن خالفه فقد خالف العلماء الاعلام ومن خالف العلماء الاعلام فقد خالف وا لله الامام ومن خالف الامام فقد خالف رسول ا لله سيد الانام ومن خالف سيد الانام فقد خالف الملك العلاّم. ولما كان الاستيذان من المجتهدين أوفق بالاحتياط وأقرب الى رضى رب العالمين وأقرب الى الرقية والتذلل والخضوع لرب البريّة فقد أذنتُ إن كنت من أهل الاجتهاد ومن القابلين للنيابة عن سادات الزمان للسلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان المحروس بعين عناية الملك المنان فتحعلي شاه أدام ا لله ظلاله على رؤوس الانام في أخذ مايتوقف عليه تدبير العساكر والجنود ورد أهل الكفر والطغيان والجحود من خراج ارض مفتوحة لغلبة الاسلام ومايجري مجراها.. وزكوة متعلقة بالنقدين أو الشعير أو الحنطة من الطعام أو التمر أو الزبيب أو الانواع الثلاثة من الانعام فإن ضاقت عن الوفاء ولم يكن عنده مايدفع به هؤلاء الاشقياء جاز له التعرض لأهل الحدود بالأخذ من اموالهم اذا توقف عليه الدفع عن اعراضهم ودمائهم فإن لم يف أخذ من البعيد بقدر مايدفع به العدو ويجب على من اتصف بالاسلام ..أن يمتثل امر السلطان" أنظر: المصدر السابق، ص ٣٩٤ .

١٩ــ محسن الامين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الامين، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ٤١٣.

٢٠ ــ فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص ١٧ ــ ١٨.

٢١ ــ ولاية الفقيه، بحث من كتاب عوائد الايام للمولى النراقي، منظمة الاعلام الاسلامي، طهران، الجمهورية الاسلامية في ايران، الطبعة الاولى، ١٩٩٠، ص ص ١٣، ١٤، ٢٧،٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٣ ــ ٩٩.

٢٢ ـ كان للمولى النراقي جولات في العهد الصفوي ونقل عنه أنه "أخرج حاكماً ظالماً من كاشان وتكرر منه ذلك فطلب السلطان حضوره من كاشان وكان ـ السلطان ـ يتحدث في المجلس بانزعاج أنك تخلّ بأوضاع السلطنة وتخرج الحاكم.." ولكن ذلك لم يمنع من اقامة علاقة طيبة مع فتح علي شاه القاجاري، والاعتراف به حاكماً. أنظر: التنكابني، مصدر سابق، ص ١٤٤.
٢٣ ـ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٢، الجزء الرابع عشر، ص ١٩ ـ ٢١.
٢٤ ـ الشيخ مرتضى الانصاري، المكاسب، تحقيق السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت)، الجزء التاسع، ص ص ٣٢٨، ٣٣٠.
٢٥ ـ المصدر السابق، الجزء التاسع، ص ٣٣١، ٣٣٣.
٢٦ ـ المصدر السابق.
٢٧ ـ لم تستقر العلاقة بين القاجار والخط الاصولي، وقد سعى السلطان فتح علي شاه الى احباط محاولات الاصوليين لجهة بناء جسور مع القاجاريين ونقل عنه أنه شديد الانزعاج من الشيخ جعفر كاشف الغطاء (من أقطاب الخط الاصولي)، رغم تنازل الاخير بالاذن له بالجهاد نيابة عنه، حتى لما جاء الشيخ جعفر الى طهران أخبر فتح علي شاه امين الدولة بقرار رفضه اللقاء بالشيخ جعفر وأمر حجّابه بمنعه من الدخول عليه، ولكن قوّة شخصيته أثنت الحجّاب وأمين الدولة عن امضاء قرار الشاه، بل أن الاخير أبدى احتراماً بالغاً للشيخ جعفر حين دخل عليه".أنظر: التنكابني، مصدر سابق، ص ٢٠٦.
٢٨ ـ رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٣١، الجزء الاول، ص ٦٢.
٢٩ ـ يبدأ تاريخ النجف كمركز علمي مرجعي مع نزوح الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي عام ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م اليها من بغداد حيث ركزت الدراسات العلمية التي شجّعها البويهيون في القرن الثالث الهجري . أنظر: علي البهادلي، النجف جامعتها ودورها القيادي، مؤسسة الوفاء بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٨٩، ص ٢٧ ـ ٢٨ بتصرف.
٣٠ ـ طلال مجذوب، ايران من الثورة الدستورية حتى الثورة الاسلامية ١٩٠٦ ـ ١٩٧٩، دار ابن رشد، الطبعة الاولى، ١٩٨٠، ص ١٠٨.
٣١ ـ صدرت الفتوى في ١٨٩١م وأمر بأن تقرأ على المنابر واستنسخ منها مائة ألف نسخة فأرسلت الى انحاء ايران ). أنظر: د. علي الوردي،لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر، لندن ط ١٩٩٢ الجزء الثالث، ص٩٥.
٣٢ ـ
Browne Edward، Literary History of Persia، Cambridge، 1953، Vol:2، p51.
٣٣ ـ زار ناصر الدين شاه عام ١٨٧٠م النجف لاحتواء علماء الشيعة، فوزّع عليهم بعض المخصصات المالية، على أن الميرزا الشيرازي ـ الذي ورث المرجعية عن استاذه الشيخ الانصاري أواخر ١٨٦٤م ـ رفض استقباله وامتنع عن استلام اعطيات الشاه فأرسل الشاه في طلبه للسؤال عن سبب امتناعه عن زيارته، وحينما أصرّ عليه قبل الشيرازي الزيارة ولكن في الحرم العلوي (مرقد الامام علي) فكان ذلك سبباً في ارتفاع مكانة الشيرازي شعبياً.
٣٤ ـ تاريخ بيداري ايران، ص ٢٢ باللغة الفارسية.
٣٥ ـ حامد الغار، دور العلماء المعارض في السياسة الايرانية المعاصر، عن كتاب (ايران ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠. التحولات المعاصرة، القوى السياسية الاجتماعية، دور الدين والعلماء، التسلح والسياسة)، مصدر سابق، ص٢٦٠
٣٦ ـ سعى السيد الستري حثيثاً للتعويض عن خسارة قوة العلماء، لكنه وقع في خطأ تكتيكي دفع حياته ثمناً له، حين قرر اطلاع سلطان العجم ناصر الدين شاه القاجاري، واتخاذه عضداً له وظهيراً، ولكن الحكام المحليين

افشلوا خطته، وحسب رواية الشيخ علي البلادي فقبل وصوله الى شيراز للقاء ناصر الدين شاه، كانت الهدايا الثمينة والبراطيل الوفيرة قد وصلت بيده من قبل حكام البحرين، فانكسرت سورة السيد الستري، الذي بقي في شيراز مايربو على الاربعة شهور في انتظار لقاء مرتقب بالشاه، ولكنه أدرك مؤخراً أن الشاه يرفض لقاءه، وبالتالي يرفض معونته، ومتمسك بخيار الحكام المحليين في البحرين، فأصابه الكدر الشديد، وإنهارت عزيمته، وتوفي قبل بلوغ أمنيته. أنظر: الشيخ علي البلادي القديحي، انوار البدرين، مصدر سابق، ص ٢٤٢.

٣٧ ــ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص ٣٨.

الفصل السادس

# المواجهة بين الفقيه والدولة

# الحركة الدستورية..جدلية الوضعي والشرعي

أدى اخفاق الحكم القاجاري في التأسيس لعلاقة متوازنة مع الخط المرجعي الشيعي (الاصولي حصراً) الموصل بين قم والنجف وكربلاء، والنزعة الى تشكيل خط مواز يدشنه برنامج التحديث للمؤسسات الدولتية وعقد التحالفات السياسية والاقتصادية مع أوروبا، والمصاحبة لتدابير مكثفة لجهة مركزة السلطة، أدى كل ذلك الى تبلور المشروع السياسي للمرجعية الشيعية.

فتنامي النزعة القاجارية لجهة مركزة السلطة والتوسل بعقيدة التحديث كبنيتين بديلتين لترميم الشرعية السياسية أعاد احياء التقليد القاجاري العسكرتاري، في ظل متغيرين داخليين: تسيّس حركة الشارع الايراني، وبروز علماء أكثر إعداداً وتأهيلاً للفعل السياسي الاحتجاجي.

فجنوح العقلية القاجارية الى اقامة نظام شمولي، أعاق تبني استراتيجية داخلية قادرة على امتصاص التشنجات القائمة والمحتملة في المستقبل، ولذلك فإن استقوائها بالتحديث على الطراز الاوروبي كخيار ناجز لتحقيق الشرعية أفضى الى تفجير أزمة الشرعية، فالتحديث في ظل انزياح الداخل عن التراكم الكمي والنوعي لعمليات التحديث الدولتية إنتهى الى اعادة استخدام مفردات التحديث في اختبار شرعية السلطة، كيف وقد أفضى التحديث القاجاري الى المركزة الشديدة، والشمولية، وتضييق الشراكة السياسية في أقصى حدودها، وقاد في الاخير الى افلاس النظام القاجاري، وانفجار تناقضاته الكامنة، وتالياً تآكل مشروعيته .

وفي سياق الاتجاه الحثيث نحو التحديث، تبلوّرت فكرة الحرية كأساس لنظام سياسي مدني، ينبغي أن تخضع له السلطة القاجارية، وتقيم على اساسها نظاماً نيابياً تمثيلياً، وهي الفكرة التي أصبحت مبرر قيام حلف علمائي احتجاجي قاد حركة المشروطة[1].

لقد ساهم اخفاق الاقلاع التحديثي في عهد ناصر الدين شاه باحالة ايران الى سوق استهلاكية للبضائع الاجنبية، ووقوع ايران عرضة للتدخلات الاجنبية الروسية عن طريق

القروض والامتيازات الجمركية، ما ساهم في تصدع ثم تهاوي البنى الاقتصادية والسياسية الوطنية.

ففي المستوى الاقتصادي، أدى الانفتاح الاقتصادي الى غياب السوق الذاتية المستقلة بفعل التخارج، والانثيال نحو السوق العالمية التي مدّت ذراعها الى السوق المحلية، بما قللت فرص النمو الاقتصادي الداخلي، وعلى المستوى السياسي أفضى التحالف مع الخارج (روسيا هنا) الى بناء سلطة استبدادية كشرط اساسي لضبط وتأمين التخارج الاقتصادي والتبعية السياسية، كأحد أبرز تجليات عهد مظفر الدين شاه (تولى الحكم عام ١٨٩٦ــ ١٩٠٧)، الذي كان يفتقر الى أبسط قواعد الحكم والادارة، فأصبح أسير بطانته التي أنهكت خزانة الدولة وجمعت ما طالته من الثروات، فيما استرسل الشاه مظفر الدين في سياسة الاقتراض الاجنبي، مما فاقم الوضع الداخلي، وأثار غضب تجار البازار، الذين يؤلفون حسب د. علي الوردي "طبقة ذات أهمية غير قليلة في الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ أن لهم رؤساءهم وتقاليدهم النقابية التي تسمى (قواعد الصنف)، وإذا قرروا اغلاق دكاكينهم احتجاجاً على أمر من الامور كان ذلك بمثابة نوع من (الاضراب العام) وأصابوا الحياة الاقتصادية بالشلل"[٢].

وقد يذهب الباحث في تقويم قوة البازار في الواقع الاجتماعي والسياسي الايراني، الى حد اعتبارها أحد المفاعيل الهامة في الانشطة الاحتجاجية، وهذا ما أدركته الحكومات الايرانية في العهود التالية. فاقامة علاقات متوازنة ووثيقة مع البازار باتت ضرورية لاستقرار الوضعين الاقتصادي والسياسي معاً.

فالبازار الايراني ليس مجرد موقع خاص لممارسة نشاطات تجارية وحرفية معينة، وإنما هو اشبه بمصهر توليفي يضم بداخله تلاوين متنوعة من الفئات الاجتماعية تتراوح بين تجار التجزئة والجملة والحرفيين وباعة المواد الغذائية والعطّارة، والعتالين، وغيرهم، ويكوّن البازار شبكة على درجة كبيرة من التعقيد من العملاء والوسطاء، والمؤسسات والاتحادات، تمتد الى أغلب المدن الايرانية، وتالياً فهو أي البازار يشكل محوراً لنشاط تجاري واجتماعي ضخم، فيما يمثل رجال البازار تنظيماً تجارياً وسياسياً غير معلن، تتنافس القوى السياسية الطامحة للتغيير السياسي الى كسب ولائه ودعمه المالي، وهو بالمناسبة يعد أبرز عوامل نجاح الثورة الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٩.

لقد أدى غياب هذه الحقيقة بمظفر الدين الشاه، ــ بالنظر الى الانهيار الاقتصادي الداخلي وانحلال الدولة ــ للدخول عام ١٩٠٥ في مقامرة خاسرة سلفاً، حين أمر جلاوزته بجلد بعض تجار البازار المخالفين للتعليمات الحكومية بالسياط، بأن تشد القدمان الى الاعلى ثم

تجلد بالسياط (عرفت فيما بعد بالفلقة)، وهي عادة استحدثها ناصر الدين شاه لمعاقبة المخالفين للاوامر الحكومية، وقد كثر استخدامها في عهد خلفه مظفر الدين شاه، مما أثارت تذمر العامة وسخطها، فعبّروا عن ذلك بما عرف بـ (الالتجاء)، حيث تجمع عدد كبير من الناس بينهم بعض رجال الدين في مسجد الشاه بقرب البازار الكبير، كتعبير احتجاجي على التدابير القمعية، وفي نفس الوقت الوقاية من بطش السلطة، بالنظر الى وعي الناس بمكانة المسجد باعتباره بيتاً لله وملجئاً للخائفين.

وفي تدبير التفافي، اوعز الشاه الى امام المسجد بطرد الملتجئين في المسجد، فاتجهوا الى جنوبي طهران حيث مرقد الشاه عبد العظيم (من سلالة البيت النبوي) وانضمت الى صفوفهم مجموعات أخرى، غذّت النزعات الاعتراضية لدى قطاع كبير من الاهالي، فتحول الالتجاء من طلب الامان الشخصي الى حركة مطلبية عامة، ومن المرقد المقدس أعلن الملتجؤون ان خروجهم من المرقد متوقف على استجابة السلطة لمطالبهم، وأبرزها اقالة (عين الدولة) من منصبه وتأسيس دار للعدالة، ولقيت هذه المطالب صدى شعبياً واسعاً، وبدأت الجموع الغفيرة تتقاطر على بلدة شاه عبد العظيم، التي تحولت في أكتوبر ١٩٠٥م الى تجمع احتجاجي نشط يضم نحو ألفي شخص، ورفعوا ورقة تحوي عدداً من المطالب من بينها: تأسيس ديوان للعدالة، وتطبيق قوانين الاسلام،، واكتسبت هذه المطالب أهمية كبرى بعد التجاء اثنين من كبار علماء الدين في ايران: السيد محمد الطباطبائي والسيد عبد الله البهبهاني. ونشير هنا الى أن السيد الطباطبائي نال وعياً سياسياً فعّالاً خلال دراسته في سامراء على يد قائد ثورة التنباك الميرزا الشيرازي عام ١٨٩١م، وقد انقدحت في ذهنه فكرة الدستور بتأثير من السيد جمال الدين الافغاني الذي أسرّ اليه بعدم البوح بها، قبل التمهيد لها بأعمال سرية. وبعث الطباطبائي برسالة الى مظفر الدين شاه: جاء فيها: "يا صاحب الجلالة: إن كل هذه المفاسد تحل عن طريق مجلس للعدالة، أي جمعية مؤلفة من كافة ابناء الشعب، يتساوى فيه الملك والفقير"[٣].

ونجح المتحصنون في مرقد الشاه عبد العظيم من اخضاع السلطة لمطالبهم، وأرسل الشاه مظفر موفداً خاصاً حمل اليهم تعهّداً خطياً بالوفاء بكل مطالبهم، فوافقوا على الرجوع الى طهران، فاستقبلهم الاهالي استقبال المنتصرين، ولكن الشاه الاسير لبطانته ولصهره (عين الدولة) أصبح عاجزاً اكثر من ذي قبل، بعد أن أقعده الشلل عن القيام بمهام الدولة، فاصبحت الامور تدار من قبل عين الدولة، الذي ظل يتحيّن الفرصة للبطش بقادة الحركة المطلبية، وأصدر أوامره بالقاء القبض على السيد محمد الطباطبائي، و لكن الاهالي خرجوا لمنع الجنود من اعتقال الطباطبائي، فقتل الجنود طالب علوم دينية، وفيما كان الاهالي تشيّعه اصطدم الجنود بالمشيّعين فسقط خمسة عشر قتيلاً، مما ادى الى انفلات الاوضاع الداخلية، وعمت الفوضى مدينة طهران،

وبات الوضع الداخلي على وشك الانفجار، خصوصاً بعد مغادرة كثير من المجتهدين طهران الى قم، وأصدروا بياناً حمل تهديداً صريحاً للشاه بأنهم سيغادرون ايران الى العراق مالم يرضخ لمطالب الشعب، واستجاب تجار البازار لهذه الخطوة، فأغلقوا محالهم تعضيداً لحركة المجتهدين، فاضطر الشاه للاذعان لمطالب الشعب، فأصدر أوامره بعزل عين الدولة، واعلان (فرمان مشروطيت) في ١٥ اغسطس ١٩٠٦، تمهيداً لاجراء انتخابات المجلس النيابي الذي سمي (المجلس الشوروي المللي)، الذي افتتح في ٧ أكتوبر ١٩٠٦، وحضر مظفر الدين شاه حفل الافتتاح.

وبدأ المجلس اعماله بتأليف لجنة لصياغة الدستور، نسجت فيه على منوال الدستور البلجيكي الصادر عام ١٨٣٠ وأخذت عنه أغلب مواده، مع اجراء بعض التعديلات على المواد المخالفة للشريعة الاسلامية، كما أقرت اللجنة تمذهب الدولة رسمياً بالمذهب الجعفري الاثني عشري، وأوكلت للفقهاء المجتهدين حق مطابقة النصوص الدستورية مع الشريعة الاسلامية، وقد نصت المادة الثانية من الدستور على عدم اجازة سن أي قانون مناقض لشرائع الاسلام المقدسة، وتخويل خمسة من الفقهاء المجتهدين بدراسة اللوائح التشريعية والمصادقة عليها أو رفضها[٤]، وكان نائب رئيس مجلس الشورى السيد عبد الحسين الشيرازي قد طالب في بداية عمل المجلس بتسلم رجل حائز على مرتبة الاجتهاد رئاسة المجلس كضمانة لحمايته من الانحراف عن خط الاسلام، وأكد على "أن ولاية الفقيه ضامن لتنفيذ الاحكام الالهية في المجتمع، وان الفقيه العادل نائب عن الامام المعصوم وله خلافة عامة، وانه خليفة الرسول".

وأكد موضحاً على"ان حق الولاية العامة هو حق (حاكم الشرع) والولي الفقيه، الذي يملك الولاية على امراء الدولة والموظفين والناس العاديين في الامور الحسبية وتنفيذ الحدود الشرعية وترجيح وتعيين الاحكام العامة، ولا يجوز لأحد من وجهة النظر الشرعية لأي احد ان يخالف او يعارض الحكم الالهي، ويجوز لعدول المؤمنين ان ينفذوا الامور الحسبية في صورة اجازة حاكم الشرع لهم او عدم حضوره"[٥].

ولكن مالبثت ان أجهضت الانطلاقة الاولى للحياة الدستورية، فبعد ثلاثة أشهر من اعلان المجلس توفى مظفر الدين الشاه، وتولى الحكم ابنه محمد علي لمدة سنتين (١٩٠٧ — ١٩٠٩)، وكان شاباً طائشاً، مولعاً باللهو والتماهي في الاجانب الى جانب نزعته الشديدة نحو الحكم والاستبداد، فلم يرق له اقتسام السلطة مع المجلس، فكان أميل الى استخدام القوة والبطش، ورغم المناخ الديمقراطي المسيطر، توسّل الشاه بالتحالف مع الروس، فشجعوه على تصفية الحركة الدستورية بدعوى أنها تدبير بريطاني يستهدف تصفية النفوذ الروسي، مبنياً على احتضان السفارة البريطانية في طهران لبعض تجار البازار على اثر مغادرة المجتهدين الى قم،

واعلان مطالبهم الدستورية ممثلة في: تقسيم ايران الى مناطق انتخابية، وانشاء مجلس نيابي مؤلف من ٢٠٠ عضو تختارهم الامة، والسماح لكل فرد من أهل فارس بترشيح نفسه لعضوية المجلس، شريطة اتقانه القراءة والكتابة، وأن لا ينقص عمره عن ٢٠ سنة ولا يزيد عن ٧٠ سنة، وقد أثارت هذه المطالب شكوك الروس، كون المطالب استعلنت نفسها من داخل السفارة البريطانية، وأنها جاءت على نحو متقن لم يعهده الايرانيون من قبل.

وقد أثار الروس هذه الشكوك لدى الشاه محمد علي، فقام بجملة تدابير للتمهيد الى تعطيل الدستور، وحلّ المجلس الذي دخل في مواجهة مباشرة مع الحكومة إثر مناقشة الوضع المالي فيها، وافتعل الشاه احداثاً تخريبية ومشاغبات لاقناع الناس بفشل الدستور والعودة الى المستبدة، وحرّض الشاه بعض اعوانه مثل صمد خان شجاع الدولة اوجلاد مراغة الذي شنق عدداً من أنصار المشروطة بصورة وحشية، وشجاع نظام مرتدي السفاك، وعين الدولة نائب الشاه في شمال ايران، واستعان الشاه بفتاوى بعض المجتهدين بارتداد الاحرار "دعاة المشروطة" عن الاسلام، وكان من بين العلماء الشيخ فضل الله النوري الذي وقف في جبهة المشروطة الا أنه إنقلب عليها خشية استنساخ تجربة كمال اتاتورك في ايران، في ظل وجود تيار علماني متطرف في ايران يطالب باقتداء تام للغرب، وكان يقول "إن هؤلاء باستخدامهم كلمات مغرّية من قبيل العدالة والشورى والحرية يريدون خداع المسلمين وجذبهم الى الالحاد، وتحت شعار الحرية المزعومة يريدون الترويج للفساد واباحة المنكرات وشرب الخمر، وغيرها من الاعمال المنافية للاسلام حتى يترك الناس الشريعة والقرآن"[٦]، ولذلك بدأ الشيخ النوري يشنع على أنصار الدستور، ويوصمهم بالزندقة والبابية، ورغم تبنيه مبدأ ولاية الفقيه التي عدّها شاملة لمصالح الناس العامة وانها الولاية الشرعية الوحيدة، مؤسسة على النيابة العامة عن الائمة، بما نصه "..ليس هناك وكالة في الامور العامة، وهذا الباب، هو باب الولاية الشرعية، يعني الكلام في الامور العامة والمصالح العمومية للناس، خاصة بالامام عليه السلام أو نوابه العامين أي الفقهاء وتدخل غيرهم في هذه الامور يعد حراماً وغصباً" الا أنه خالف المشروطة في القول بالتمثيل النيابي القائم على اساس اكثرية الاصوات وقال "إن الاعتبار بأكثرية الآراء في مذهب الامامية خطأ وبدعة في الدين"[٧].

وقام رجال الحكومة بترويج هذه الآراء في أوساط العامة، واستعمالها غطاءً لارتكاب اقصى العقوبات ضد انصار المشروطة، فضيّق صمد خان الخناق على الاحرار انتقاماً منهم وولعاً في اراقة الدماء، فصدرت فتوى من علماء النجف: الآخوند محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني وميرزا خليل بما نصه "ليعلم الجميع أن الموافقة ومساعدة كل مخالف اساس

المشروطة القويم أياً كان، والتعرض بالمسلمين المحامين لذلك الاساس هو محاربة لامام العصر عليه السلام. وعليه يلزم التحرز وعدم الاقدام على مضارة المشروطة الحقة"[٨].

## المشروطة والمستبدة

أضاف دخول العلماء الى المجلس معطيات جديدة في العلاقة بين الفقيه والسلطة مع ابقاء بعض الثوابت. ويأتي في طليعة تلك المعطيات امساك العلماء بسلطتين خطيرتين: التشريعية والرقابية، الامر الذي يؤدي الى حرمان القاجاريين من جزء هام من السلطة، وهذا ما دفع محمد علي شاه للتفكير في افراغ المجلس من اسباب القوة، فدفع بعض اتباعه للسيطرة على المجلس، ولكن الآخوند الخراساني أدرك خطورة الاجراء القاجاري مبكراً فعمل على احباطه والسعي من أجل تطهير المجلس من العناصر المحسوبة على تيار التغريب أمثال نجم آبادي، وجمال واعظ، وتقي زادة وذكّر الشاه بما ورد في خطابه الافتتاحي داخل المجلس وقال الخراساني "إن المجلس كما تفضلتم هو المجلس الذي يكون اساسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ورفع المظالم وحفظ بيضة الاسلام ورفاه الشعب، وعليه اصدرنا القرار، وهكذا كانت رغبة المريدين، ولكن المجلس الآن ليس هو ذاك المجلس الذي كنتم تريدون"[٩].

المعطى الثاني والاهم، ظهور حركة مضادة لحركة الدستور داخل الوسط الحوزوي الشيعي بقيادة السيد محمد كاظم اليزدي، الذي وقف بجانب الحكومة في سياق المنافحة عن المستبدة، فكان اليزدي يرى بـ"أن مصلحة الدولة يجب أن تكون بيد شخص واحد مسؤول عنها لا يشاركه فيها مشارك ويحتج برأيه هذا بما يصل اليه اجتهاده الديني مبرهناً عليه بالبراهين والادلة المختلفة ومعه اتباعه من مختلف الطبقات وفي مقدمتهم شاه ايران المستبد حينذاك"[١٠] ويفسّر الشيخ علي شرقي أحد أنصار المشروطة موقف جماعة المستبدة بشيء من التهكم على هذا النحو "لأن السلطة عند هؤلاء مقدسة والسلطان ظل الله على الارض"[١١]

وليس موقف اليزدي هذا سوى امتثال لموقف فقهي/سلطاني، فاليزدي يمثل أحد الانصار البارزين للولاية الجزئية للفقيه والمقتصرة على الامور الحسبية، والمعارض بشدة لولاية الفقيه المطلقة، وانخراط العلماء في الشأن السياسي، ليؤول الى انشعاب الشيعة في العراق وايران الى فريقين: فريق المشروطة وفريق المستبدة، وهو مايصوّره أحد شعراء النجف:

| | |
|---|---|
| تغيرت الدنيا وأصبح شرها | يروح بإفراط ويغدو بتفريط |
| الى أين يمضي من يروم سلامة | وما الناس الا مستبد ومشروطي[١٢]. |

ويصف السيد هبة الدين الشهرستاني الخصومة بين الخراساني واليزدي بأنها "بلغت منتهى الوحشية"(١٣)، وتبادل الطرفان الاتهامات وخرج الخلاف عن اطاره العقلاني(١٤). فقد تنزّلت الخصومة الى القواعد، لتشمل في البداية طلبة العلوم الدينية وانقسامهم بين مناصر ومعارض للمشروطة، ثم خرجت الخصومة لتستوعب الشارع الشيعي العراقي والايراني، كما أضفى المعارضون للمشروطة صبغة اجتماعية ـ عشائرية على الخلاف، فقد استدعى اليزدي العشائر العراقية الى النجف الاشرف فحضروا وهم مسلّحون استعداداً لأي مواجهة محتملة مع انصار المشروطة، بل أن استعراضاً للقوة قام به انصار اليزدي في النجف الاشرف يصفه د. علي الوردي بما نصه "فكان اذا خرج ـ أي اليزدي ـ الى الصلاة حف به المسلحون من اعوانه وهم يهتفون بالصلاة على محمد وآل محمد تحدياً لانصار المشروطة"(١٥).

وننقل هنا وصفاً لصراع فريقي المشروطة والمستبدة آنذاك على لسان السيد محسن الامين العاملي كأحد شهود العيان الذين عايشوا الصراع وانخرطوا في بعض نشاطاته، يقول:"وكان عامة أهل العراق وسوادهم مع اليزدي خصوصاً من لهم فوائد من بلاد ايران، لظنهم ان المشروطية تقطعها". ويرد الامين بداية الصراع الى وفاة الميرزا الشيرازي المرجع الاعلى للشيعة في وقته، حيث كان اليزدي وثلة من مراجع الشيعة الكبار لم يتسنموا مواقع الصدارة في رئاسة الشيعة الا بعد وفاة الميرزا الشيرازي، وكانت العادة أن يقيم المراجع الجدد الفاتحة للمرجع السابق، كأحد الوسائل التقليدية المتبعة للتعبير عن الوفاء والتقدير لجهود المرجع الراحل، وفي نفس الوقت تعد اقامة الفواتح أحد اشكال المراتبية العلمية الشيعية، أي أن اقامة الفواتح من قبل المراجع في العرف الحوزوي، تعد اذعاناً لعلو مرتبة المرجع الراحل، وربما هذا يفسر إحجام اليزدي عن اقامة فاتحة للميرزا الشيرازي، وذهابه الى مسجد السهلة بالكوفة للاعتكاف، فقلده كثير من العوام.

أما في الحقل الحوزوي، فلم يكن اليزدي يحظى في بادىء الامر بقبول الطلبة وعلماء الدين، وعلى قول الامين:"وكان يحضر مجلس درسه في أول الامر جماعة لا يبلغون العشرة كنا نراهم ونحن ذاهبون الى درس الخراساني وجمهور الطلبة منحاز الى درس الشيخ ملا كاظم، ثم تمادت به الامور وكثر حضّار مجلس درسه"(١٦)، ثم جاءت رسالته العملية (العروة الوثقى) أشهر الرسائل الفقهية الممتازة في تاريخ الشيعة المعاصر، كإعداد رصين ومتقن لاطروحة مرجعية اليزدي، إذ تدريجياً، حاز اليزدي على قبول العامة والحوزة معا، وبدأ الشارع الشيعي ينثال عليه ويعصم مرجعيته بجباية الاموال الكثيرة اليه، والتي لعبت دوراً كبيراً في تعضيد زعامته الدينية، وإن كان كثير من الناس ناقماً على وجوه صرف الاموال على حد الامين(١٧)

وبكلمة، فإن غليان الشارع الشيعي العراقي والايراني بخصوص المشروطة والمستبدة، جاء مصاحباً لانفلات العقل المرجعي، منذ انقسام المجتهدين في النجف الاشرف الى فريقين: المشروطة، المستبدة، ثم خروج الخلاف من اطاره الفقهي الى الاطار الاجتماعي، إذ صارت الاشاعات تروج في اوساط العامة مفادها أن المشروطة هدم للدين وإفساد للاخلاق، وكان بعض رعاع النجف يوصم الخراساني ودعاة المشروطة بالكفر والالحاد، ولذلك كان العوام يحجمون عن الصلاة خلف رجل الدين المشروطي، ويعدون الصلاة خلفه باطلة، وقدّ ردّ فريق المشروطة الصاع صاعين على فريق المستبدة، بعد اعلان الدستور العثماني عام ١٩٠٨، مما ادى الى انكسار خط المستبدة، ووقف السيد صالح الحلي، أحد الخطباء العراقيين المشهورين في تلك الفترة متحدياً السيد محمد كاظم اليزدي، وهجاه في ابيات شعر كان اشدها وقعاً:

فوا الله ما أدري غداً في جهنم "أيزديها" أشقى الورى أو يزيدها[١٨].

وفي الواقع، أن انقسام النجف أمدّ محمد علي شاه بمبررات كافية لتقويض الحركة الدستورية وتوظيف الدين (في قبال العلماء) في قضية يعتقد بالقطع اندكاكها في الحيز السياسي. لقد أضفى فريق المستبدة شرعية على تدابير السلطة القاجارية، وقد نشر الشاه محمد بياناً في تشرين الاول ١٩٠٨ بعد قصف المجلس جاء فيه: "إني وإن كنت وعدت بافتتاح مجلسكم في ١٤ نوفمبر سنة ١٩٠٨، الا أن الاكثرية من أعضاء المجلس والاهلين يلحون على صرف النظر عن افتتاحه، وبناء عليه صممت ان احقق رغبة الناس لأن افتتاح المجلس وتحقير الاسلام شيء واحد"[١٩].

## ـ نشاط المشروطة:

كان انفضاض الاصطفاف العلمائي وفي النجف الاشرف حصراً، يرمز الى تمظهر خطين فقهيين في العالم الشيعي، رغم ان جذور الخطين ترد الى قبل هذا التاريخ بعقود حين طرحت لأول مرة ولاية الفقيه المطلقة من طرف النراقي، الا أن تسيّس الخطين لم يكن يتجلى برموزه ومفرداته الفقهية ـ السياسية الا في مطالع هذا القرن.

وكان انشعاب العلماء الى تيارين: مشروطة، مستبدة، حدثاً مناسباً لفتح الباب على مناظرات فقهية صاخبة أقحمت معها مراجع الشيعة وكبار علماء الدين في العراق وايران، وإن كانت في إحدى تجليّاتها تكشف عن مكامن القوة لدى الفقيه الشيعي، ويأتي في طليعة المراجع الآخوند محمد كاظم الخراساني، الذي برز كقائد ديني احتجاجي، عارض الاستبداد القاجاري في عهد محمد علي شاه.

لقد كشفت قصة المشروطة عن التأهيل السياسي الممتاز والاداء الفعّال للفقيه/المرجع، كما كشفت في ذات الوقت عن موقع النجف كمركز قيادة للنشاطات السياسية الاحتجاجية في ايران. فبعد نجاح النجف في قضية التنباك، ترسخت مذاك تلك المركزية في الاوساط الشيعية وتمظهرها المميز على المسرح السياسي الايراني، فقد صار ضرورياً توسل رجال المشروطة بكبار المجتهدين لكسب الغطاء الشرعي والاصطفاف الشعبي المشدود بعرى المرجعية، فكانت الطريقة التقليدية المتّبعة في اكتساب الشرعية تملي استفتاء المجتهدين الكبار حول تطابق الحركة الدستورية مع مقاصد الشريعة الاسلامية، كتدبير ضروري قبالة الاشكاليات الشرعية المحتملة في سياق العلاقة بين المرجع والمقلد، فالنشاط السياسي في المخيال الشيعي الحديث ليس شيئاً منفصلاً عن نطاق تلك العلاقة ولا يمكن حتى الوقت الراهن تصوّر حركة سياسية شيعية تحقق وجودها السياسي الشعبي خارج المدار المرجعي، فستبقى الحركة أياً كانت في مسيس الحاجة لنوع من المصاهرة ولو الظاهرية لضمان انتشارها الجماهيري وشرعيتها الدينية.

ففي اعقاب طيف الاشكالات التي أثارها بعض انصار المستبدة على حركة المشروطة، تقدمت جماعة من أنصار الدستور باستفتاء المجتهدين بما نصه "الى حضرات المجتهدين حفظة الحكمة الالهية: لابد وأنكم سمعتم بمجلس الشورى الشعبي وأنتم تعرفون جيداً أن هذا المجلس الذي يعمل على حفظ القوانين المستمدة من الطريقة الاثني عشرية المقدسة لمحو الظالمين والخائنين ونشر العدل على جميع البلاد واعلان شأن الراية الايرانية يؤسفنا أن عدداً من الانانيين المفسدين الذين أخذوا ينشرون الافتراءات والاكاذيب من أجل محو هذا المجلس، فنحن ننتظر فتواكم في بيان تكليف المسلمين في هذا الشأن".

فكتب الشيخ الآخوند كاظم الخراساني رسالة جوابية، حملت توقيعات عدد من المجتهدين المؤيدين للحركة الدستورية، جاء فيها (هذا ماقرره المجتهدون الاعلام بسمه تعالى وبه نستعين، بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على القوم الظالمين الى يوم القيامة: أما بعد فبالتأييدات الالهية والمراحم السماوية وتحت توجيهات الهادي العالي الشأن حضرة صاحب الزمان (روحنا فداه): إن قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدسة ومحترمة وهي فرض على جميع المسلمين أن يقبلوا هذه القوانين وينفذوها. وعليه نكرر قولنا: إن الاقدام على مقاومة المجلس العالي بمنزلة الاقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف فواجب المسلمين أن يقفوا دون أي حركة ضد المجلس).

ووقع الخراساني الرد بالوكالة من المجتهدين وهم: ١ـ الشيخ محمد تقي الشيرازي ٢ ـ الشيخ عبد الله المازندراني ٣ـ مرزا حسين الشيخ خليل ٤ـ الشيخ فتح الله الاصفهاني

المعروف بشيخ الشريعة ٥ـ السيد مصطفى الكاشاني ٦ـ السيد علي الداماد ٧ ـ الشيخ عبد الهادي شليلة البغدادي ٨ ـ الشيخ حسين النائيني ٩ـ الشيخ محمد حسين القمشيء ١٠ـ السيد مصطفى النقشواني[٢٠].

وقد أثمرت الرسالة في اعادة الثقة الى دعاة المشروطة، ووفرت ضمان وامكانية استمرارالحركة الدستورية، وخلقت جواً من الاطمئنان وسط الاهالي، كما حققت اصطفافاً عاماً خلف المشارطة، برزت في هيئة مجالس (الانجمن) التي تألفت لمناصرة الحركة المشروطة، وقد أججت مظاهر التعبئة والاصطفاف الشعبي مشاعر النقمة لدى محمد علي الشاه، فعزم على الدخول في مواجهة صدامية مع المجلس، وأعلن في حزيران عام ١٩٠٨ الاحكام العرفية، وأوعز لجنود القوزاق بقيادة لياخوف الروسي لضرب حصار حول المجلس، وقصفه بالمدافع، وبدأ يتعقب الناشطين في الحركة الدستورية، وشنق بعضهم في الحال من بينهم المرزا نصر الله الاصفهاني المعروف بلقب (ملك المتكلمين) لشدة تأثيره في حركة الجماهير، مما أثار الرعب بين اهالي طهران، فيما أخذ انصار المشروطة بالفرار من قبضة جلاوزة الشاه، ثم أمر الاخير بالغاء الدستور وملاحقة أنصار المشروطة، فكان ولاة الشاه على المدن يجلدون أو يسجنون من يقع في قبضتهم من رجال المشروطة، وفي تشرين الاول ١٩٠٨ نكث الشاه بصورة رسمية وعده بافتتاح المجلس..

وفي ظل هذه الظروف الحالكة، كانت النجف/المرجعية ترقب بقلق بالغ التطورات الجديدة على الساحة الايرانية، ما دفع الخراساني لكتابة رسالة شديدة اللهجة الى الشاه يحذره فيها من مغبة تعطيل الدستور، واستنكر أسلوبه في ابتزاز رجال الدين، وجاء في الرسالة:

"يا منكر الدين ويا أيها الضال الذي لا نستطيع مخاطبتك بلقب شاه. كان المرحوم أبوك مظفر الدين اعطي الدستور ليرفع الظلم والتصرفات غير القانونية عن الشعب الذي كان في ظلام دامس قروناً عديدة، ونحن نقول بكل صراحة: ليس في المشروطية أية شيء يخالف الدين الاسلامي، بل إنها تتفق مع أحكام الدين وأوامر الانبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس، ولكنك من اليوم الاول الذي تبوأت فيه عرش السلطنة وضعت تحت اقدامك جميع الوعود والايمان، وعملت بجميع الحيل ضد المشروطية. وقد تجلى خطأنا فيك حيث سعيت أن تجعلنا آلة بيدك ضد المجلس..والآن سمعنا أنك أرسلت الينا احد رجالك المقربين لشراء ذممنا بالذهب، ولست تعلم أن سعادة الشعب اثمن كثيراً من ذهبك..إن ذكرك للدين والشريعة كذب وهراء، أردت بكذبك هذا إغفال البسطاء المتمسكين بالدين لتمنع الدستور وتجعل الناس في ذل وفقر. وعلى هذا أنت عدو للدين المقدس وخائن للوطن وتشبه السارق الذي يسرق الناس باسم الدين

والشريعة، إنك أنت والمجتهدون المرتزقة الذين يدّعون مخالفة المشروطية للشرع الشريف تتجاهلون حقيقة الدين بالتي تقضي بأن تكون العدالة شرطاً حتى في الامور الجزئية، ونحن بحسب اطلاعنا على البلاد التي تطبق فيها الدساتير نعلم أنها تدار وفق قوانين عادلة، فاترك سند الشيطان وانشر بياناً آخر تعلن فيه الحرية للناس وإذا حصل تأخر منك عما نطلب فإننا سوف نحضر جميعاً الى ايران ونعلن الجهاد ضدك، ولنا في ايران اتباع، والمسلمون كثيرون ايضاً فإننا أقسمنا على ذلك"[٢١].

وتستثير الرسالة في تحليل عناصرها في سياق البحث السلطاني الشيعي، نقاطاً على درجة كبيرة من الاهمية، وتقدّم اضافات قيّمة. فأول مايظهرمن الرسالة أن ثمة تحولاً جديداً في حركة الفقه السياسي الشيعي يفترض الارتقاء الى مستوى شرعية السلطة التي كانت غائبة في نضالات الفقهاء الماضين. فقد أكد الخراساني استعداده للاصطدام بالسلطة وهدم النظام القائم، وكأنه يبدأ من حيث انتهى سلفه الميرزا الشيرازي، الذي قاد احتجاجاً جزئياً دون المساس بالسلطة، رغم كون الخراساني ينتمي الى مدرسة الشيخ الانصاري مؤسس الولاية الجزئية للفقيه، والتي لا ترتقي بحال الى مستوى الولاية السلطانية للفقيه ولكن الخراساني الذي ينقطع عن ماضوية فقهية صارمة، يعقد مع الحاضر قراناً متيناً يحقق ذاته من خلاله، ويستدعي من الماضي القريب صورة العلاقة المقدسة بين المرجع والامة، في هيئة فتوى يحث فيها الجماهير الايرانية على الاصطدام والاطاحة بالسلطة، بما نصها "إنني أعلن حكم ا لله لجميع الشعب الايراني أن مسئولية دفع هذا السفاك الجبار أي محمد علي شاه والدفاع عن نفوس وأعراض وأموال المسلمين تعد اليوم من أهم الواجبات"[٢٢].

وقد أرفق الآخوند بالفتوى عشر مواد تشتمل على مطالب الشعب الايراني، رفعها الى محمد علي شاه، وساند علماء دين كبار في العراق وايران حركة الآخوند وزملائه، وأعلن كل من الميرزا الشيرازي، وشيخ الشريعة الاصفهاني، والميرزا النائيني، وأية ا لله الطباطبائي، وآية ا لله البهباني وآية ا لله مدرس والشيخ حسن خليلي، اعلنوا بالاجماع تأييدهم الكامل للآخوند الخراساني.

ويشي مضمون النصين السابقين (الرسالة والفتوى)، باعتناق الخراساني مبدأ ولاية الفقيه السلطانية، وبخاصة اذا اضفنا اليهما ما ورد في حاشيته على كتاب (المكاسب) لاستاذه الشيخ الانصاري، حيث يفاد من فحوى نقاشه حول ولاية الفقيه[٢٣]، أن للفقيه ولاية سلطانية مبنية على "عموم الولاية في زمن الغيبة" وتخصيصاً فإن ولاية الفقيه تستند على اندراج السلطة تحت

عنوان "مما لا يجوز اهماله على كل حال كما هو الحال في حفظ أموال القاصر الذي يكون بلا ولي والاوقاف التي تكون بلا متولي.."[٢٤].

بيد أن عقيدته في ولاية الفقيه السلطانية لم تترجم في مشروع احتجاجي يصل الى حد تفجير شرعية السلطة، إذ لا يبدو من مقاصد نشاطه النضالي أنه ينحل الفقيه صفة البديل الناجز للولاية السلطانية، بمعنى آخر أن دعوته لاسقاط محمد علي شاه، لا تعني اسقاط كلية النظام السياسي، وإنما اسقاط شخص الحاكم، وهو ما استوعبه الايرانيون حين تنفيذ فتوى الآخوند، فقد استبدلوا الشاه محمد علي بابنه الشاه أحمد. وفي ضوء هذا الفهم لطبيعة موقف الخراساني يفسح المجال لدخول معطى جديد، نفسّر في ضوئه المواقف السياسية للآخوند دون إخراجها من الفضاء الفقهي، ودون الركون الى تأويلات تعسفية، قد تفضي الى تشويه الحقيقة، ولكن بالنظر الى المعطيات المتوفرة من نصوص ومواقف صريحة وواضحة الدلالة، وقد نجزم بأن وعي الآخوند لم يتشكّل معزولاً عن المناخ السياسي المشرقي، وبيئة التنوير الفكري والسياسي في تلك الحقبة النشطة بطبعها في التاريخ المعاصر، مجسّدة في فورة نهضوية اصلاحية عمت المشرق الاسلامي بأسره، بكلام آخر أن الاخوند في وعيه وفعله السياسيين ينتمي الى رهط المصلحين أمثال الافغاني، وعبده، والكواكبي، الذين فجّروا مغالق العصبيات الجزئية، وثبّتوا الجامعة الاسلامية اطاراً موحداً وشاملاً لشعوب الشرق الاسلامي، فكان نطاق شعورهم، وحقل حركتهم يستوعب كلية الجامعة الاسلامية، دون إلتفات للعصبيات الفرعية على اساس المذهب، أو اللغة، أو الحدود الجغرافية، فنذروا أنفسهم من أجل تحرير المشرق من: الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، وهو ماجسده الآخوند الخراساني عملياً، فلم يهدأ في مقاومة الاستبداد القاجاري، في الوقت الذي كان يجأر بالدفاع عن قضايا المسلمين، ويناشد المسلمين بالاعتصام بالاتحاد ونبذ الفرقة والشقاق[٢٥]، ويستحث الناس على مقاومة الاستعمار الاجنبي، كما عبّر عنه موقفه من الغزو الايطالي على ليبيا عام ١٩٠٩م، حيث أصدر بالتعاون مع طائفة من كبار علماء الشيعة في النجف، نداءً "الى كافة المسلمين الموحدين وممن جمعتنا وإياهم جامعة الدين والاقرار بمحمد سيد المرسلين..أن الجهاد لدفع هجوم الكفار على بلاد الاسلام وثغوره مما قام عليه اجماع المسلمين وضرورة الدين على وجوبه..هذه كفرة ايطاليا قد هجموا على طرابلس الغرب التي هي من أعظم الممالك الاسلامية وأهمها فخربوا عامرها وأبادوا أبنيتها وقتلوا رجالها ونساءها وأطفالها مالكم تبغلكم دعوة الاسلام فلا تجيبون، وتوافيكم صرخة المسلمين فلا تغيثون، أتنتظرون أن يزحف الكفار الى بيت الله الحرام، وحرم النبي والائمة عليهم السلام ويمحو الديانة الاسلامية عن شرق الارض وغربها وتكونوا معشر المسلمين أذل من قوم سبأ، فالله الله في التوحيد، الله الله في الرسالة، الله الله في نواميس الدين، وقواعد الشرع المبين..فبادروا الى ما

افترضه الله عليكم من الجهاد في سبيله، واتفقوا ولا تفرقوا، واجمعوا كلمتكم وابذلوا أموالكم وخذوا حذركم وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ولئلا يفوت وقت الدفاع وأنتم غافلون، وينقضي زمن الجهاد وأنتم متثاقلون"(٢٦).

يبقى فارق، أن الاخوند ظل مشدوداً الى سياقه التقليدي، الحوزوي، والفقهي، لا بمعنى استعارته منه في بناء وصياغة موقفه السياسي، وإنما في استخدامه كاطار يعيد انتاج نفسه من خلاله، ويجدد على اساسه سيرورته، وهذا ما يزيد في صعوبة تصنيف الآخوند داخل دائرة مجال فقهي تقليدي . ويصح ايضاً القول بأن الفقه الشيعي في حقله السلطاني التقليدي لا يشكل منطلقاً نهائياً لحركة الآخوند في بعدها السياسي العام، والامر نفسه ينطبق على قادة المشروطة، فالآخوند لا يرمي من وراء حث الناس على الاصطدام بالسلطة أو مقاومة الاستعمار الى اقامة سلطة رجال الدين، تماماً كما الحال عند رهط المصلحين في تلك الفترة كالافغاني وعبده والكواكبي، وإنما كان على استعداد للتسليم بنظام حكم غير ديني، يتصف بالعدل، أو حسب اصطلاحهم بالمستبد العادل.

ويبدو هذا الامر جليّاً في انفتاح الآخوند الخراساني على التجارب الدستورية الحديثة، وتوظيفها كأداة احتجاجية في رسالته الى محمد علي شاه، كما في قوله (ونحن بحسب اطلاعنا على البلاد التي تطبق فيها الدساتير نعلم أنها تدار وفق قوانين عادلة)، ويعكس الرسوخ العلمي لدى الخراساني بدور الدستور في تحقيق العدل، اسناده للمشروطة في تركيا بعد اعلان الدستور العثماني في تموز عام ١٩٠٨، حيث ارسل الشيخ الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني برقية عام ١٩٠٩ الى السلطان العثماني محمد رشاد، إثر موجة الاشكالات التي احاطت بمشروعية الدستور، وجدوائية العمل به في تنظيم شؤون الدولة، فسعى الآخوند والمازندراني الى طرد مثل هذه الشكوك، وجاء في برقيتهما (فهل يمكن قيام الاحكام الشرعية بغير المشروطة، وهل يمكن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بقطع عرق الاستبداد، ومتى عارض القانون الاساسي الاحكام الشرعية، وفي أي مادة عارض الصوم والصلاة والحج والزكاة، ومتى أوجب غير المشروع وبدل اصول الدين والفروع، فنأمل من سلطان الاسلام ـ دامت افاضاته وبركاته ـ عدم الاصغاء لكافة هؤلاء فإنهم إما أعداء، وإما جهلاء..الداعي لدوام الدولة العلية علماء الفرقة الجعفرية)(٢٧)(أنظر الملحق السادس).

وبالنظر الى فحوى الرسالة، في ضوء سجل المحاججات المصاحبة للحركة الدستورية، يظهر لأول مرة إحتدام المناقشات القانونية بين فقهاء الشريعة ورجال القانون الوضعي، وهي المرة الاولى التي يختبر فيها قدرة الفقيه على اثبات ذاته كفقيه ورجل تشريع أمام تحدي خارجي،

أي من خارج دائرة الاسلام، بمنأى عن حالات معينة ذات صلة بالسجالات العقائدية بين الاديان.

فقد كان البحث بين الشرعي الديني والوضعي العلماني يتمحور حول مدى تطابق القوانين الوضعية وأحكام الشريعة، وكان فقهاء الشريعة من المدرسة الاصولية تحديداً أقدر على اتقان فنون الجدل القانوني، واختبار صحة القوانين الوضعية ومطابقتها، كما سيظهر علم الاصول كسلاّح فعّال متفوق في أتون المحاججات القانونية، تميّزاً فريداً وديناميا، حيث يتمركز العقل في التمييز بين قواعد الشريعة وأحكامها، والقبول بحجية العقل وحجية الاجتهاد مما "يجعل ذهن الشيعي لا محالة قابلاً للتطورات الاجتماعية وتمنحه الثقة بالنسبة لقدرة الانسان على تنظيم أوضاعه الاجتماعية.."[٢٨].

وحقيقة الامر، أن المحاججات القانونية أفضت الى عملية تسوية بين منظومتين قانونيتين: الفقه الاسلامي والفقه الدستوري الغربي، لكن ينبغي القول أن التسوية لم تتم على حساب الثوابت الدينية، التي لا يمكن بحال اخضاعها للتسويات أو المناقشات القانونية، وإنما الهدف من التسوية تبيئة المفاهيم القانونية الحديثة المتصلة بالحقوق الفردية والجماعية مع ظروف البلد، أي أن التسوية في نهاية المطاف طالت حقل المواطنة لكونه ملتحماً بحق البشر( المواطنين)، لا حقل الدين بكونه حق الله سبحانه وتعالى، غير الخاضع بحال للمساومات القانونية، وتلك كانت مهمة مجلس الفقهاء المؤلف من نحو ٢٠ فقيهاً لتحقيق تلك الموازنة بين ما هو بشري وما هو الهي، أي الاطمئنان الى مطابقة القوانين الحديثة (الوضعية) مع الشريعة الاسلامية، ولذلك ما كان للقانون الغربي أن يقرّ دون تمريره على مجلس الفقهاء.

وبالرغم من ذلك، فإن التسوية تلك لم ترق الى كثير من فقهاء ذلك العصر، فقد وجّه الشيخ فضل الله النوري نقداً لاذعاً لكل من يحاول اجراء مزاوجة بين القانون الوضعي والقانون الالهي، وحتى في مجال الحقوق الخاصة بالمواطنة، ويرى النوري بأن المعيار الالهي يقوم على أساس نفي المساواة بين المؤمن والكافر، وبين المحسن والمسيء، وبين الرجل والمرأة، وبين السيد والعبد، وبالتالي فإن هذه المزاوجة القانونية غير شرعية كونها تصدر عن مرجعيتين متناقضتين (الهي وبشري).

ولكن تبقى ملاحظة أننا مذاك، سنجد أن تياراً كبيراً من فقهاء الشيعة الاصوليين والناشطين سياسياً، اختار رهان المقاربات القانونية والفكرية، وسيزداد التمسك بهذا الرهان كلما غاص الفقيه في الحقل السياسي، وهذا ما سيظهر في فكر المشروطيين (أنظر رسالة النائيني)، ومن بعدهم من الفقهاء أصحاب المشاريع السياسية الواضحة، وسيبدأ عمل تراكمي

من نوع آخر جديد، تؤسس له مرونة الفقيه تجاه الابداع الفكري والقانوني (البشري) الغربي، والقبول في المستوى الادنى بقوانين وضعية متصالحة أو غير متعارضة صراحة مع نص الهي (من الكتاب والسنة)، يؤول في الاخير الى خلق مناخ ايجابي في الوسط الحوزوي لانضمام فقهاء جدد مجددين كيما يوصلوا حلقات التجديد ببعضها، ومع ذلك لا تخلو هذه المرونة مهما بلغ الحرص بأصحابه من مجازفات، واخفاقات، وأخطاء، وتشوّهات.

## ـ سقوط الشاه

إن ارتقاء الخراساني بالصراع الى مستوى مقارعة السلطة، من شأنه الانعكاس على حركة الشارع السياسي الايراني، الذي استجاب على وجه السرعة لمقتضى فتوى الآخوند بدفع الشاه محمد علي عن السلطة، حيث هبّت رياح الثورة من تبريز وانتقلت الى اصفهان، ومن هناك زحفت القبائل البختيارية المساندة لحركة المشروطة بزعامة علي قلي خان الى طهران، والتحمت بها قوات شعبية من رشت، فهرب الشاه الى المفوضية الروسية في طهران، وأعلنت القوات الشعبية الثائرة عزل محمد علي شاه عام ١٩٠٩ وتنصيب ابنه احمد (البالغ من العمر ١٢ عاما) ملكاً لايران بدلاً عنه، وقد استبشر علماء النجف ودعاة الاصلاح خيراً، فأقاموا احتفالاً في مدرسة الميرزا حسين الخليلي بهذه المناسبة حضرها الآخوند والمازندراني والشيخ محمد تقي الشيرازي، والسيد اسماعيل الصدر.

على أن الشاه أحمد آخر السلالة القاجارية، لم يكن مؤهلاً بدرجة كافية تسمح له بضبط الداخل، وتصفية آثار الحرب الاهلية، فقد أصبحت خزينة الدولة عرضة للنهب والسلب من قبل القبائل البختيارية، التي أقامت لها شبه دولة مستقلة في اصفهان فكانت تفرض على الناس ضرائب باهضة، باضافة ضريبة حراسة الطرق، فيما أصاب المجلس الشوروي الهزال الشديد، و لم يعد ذلك المجلس الذي فقد العشرات أرواحهم من أجل تدشينه، وإنما تحوّل الى مؤسسة خانعة، هامشية، فأصبح مرتعاً للخلافات، وصراع المصالح، والخطابات الجوفاء.

أما موقف النجف، فقد تعاطى الآخوند مع الشاه الجديد بروح تتسم بالتسامح والتناصح، يطوي معها ذكريات أليمة مليئة بالتوتر، وتؤسس لعلاقة جديدة تقوم على اساس التواصي، تشبه الى حد كبير سيرة الثعالبي والطرطوسي والغزالي في اسداء النصيحة للملوك، والتحذير من عبادة الدنيا، والحث على نشر العدل والحق والمساواة، والاعتبار بسيرة السلاطين والملوك الغابرين، والرأفة بالرعية، وتربية الاجتماع على ممارسة الحرف والصنائع، وتشجيع العلم وتقريب العلماء والمصلحين، والأخذ عنهم مايضمن حفظ تدابير السياسة الشرعية واقامة اركان

الدين والملة على الشريعة الاسلامية، وحفظ البلاد من تدخلات الاجانب[٢٩]، وهذا يعزز تفسيرنا بأن الآخوند لايهدف من وراء نشاطه السياسي الاحتجاجي الى اقامة حكم ديني، رغم ما عرف عنه من حزم، وصلابة ثورية، سيما وكان دأبه اسقاط السلطة القاجارية المستبدة، والاستعداد لخوض الصراع حتى النهاية.

وأياً كان الامر، فقد التزم الآخوند موقفاً يتسم باللين والمناصحة للسلطان القاجاري، الذي بدا هزيلاً عاجزاً عن ادارة البلاد، ولم يشهد الآخوند الفوضى التي عمت ايران منذ منتصف العقد الثاني من هذا القرن، ولو كان شاهداً لالتزم موقفاً مماثلاً لموقفه من العهود القاجارية السابقة، ولكنه مات ليلة النفير العام التي حددها الآخوند في ١٢ كانون الاول ١٩١١ للجهاد ضد الروس، بعد أن أمر بالتعبئة العامة، وطلب من الناس نصب الخيام في ظاهر النجف لتنظيم صفوف المجاهدين والانطلاق منها الى سوح الجهاد.

تفرق الجمع بعد موت الآخوند، واشتغل الناس بالحزن واقامة مجالس الفاتحة، ولم تفلح محاولة رهط المجتهدين من انصار الخراساني في إستعادة حماسة الجمهور، في ظل احتقان الساحة الشيعية العراقية بفعل الخصومات الكلامية، ورواج الشائعات، وتبادل الاتهامات، ومنها تهمة مفادها أن الخراساني مات مسموماً بتفاحة أهداها اليه احد انصار السيد اليزدي، فيما كان تكفير الخراساني حتى في وفاته وانصار المشروطة من المجتهدين يتنامى في أوساط العامة، فأقعدت السجالات الكلامية بهمم الناس، وصرفتهم عن التفكير في العدو الرئيسي حينذاك الممثل في روسيا القيصرية، كما تركت تلك السجالات ثقلاً كبيراً على كاهل انصار المشروطة، وسنجد كيف دفعت النائيني الى سحب رسالته (تنبيه الامة وتنزيه الملة) من الاسواق ومن ايدي الناس، دفعاً لسهام جهلة الشيعة في العراق، ودحضاً لحجج المغرضين، وفي نفس الوقت تحصيلاً لرضا العامة الذي بات من لوازم المرجعية.

## ـ النائيني..محاولة تأصيل شرعي لسلطة مدنية *

بدأت مع اطلالة القرن الاخير حركة افكار نشطة تتجه الى تشكيل نسق معرفي يقطع اساساً مع النسق القديم، في سياق تطور تاريخي يتمركز فيه العقل، ويعيد تعريف وتحليل التصورات السائدة، وحقيقة الامر أن الغرض الاساسي من تشكيل نسق معرفي جديد، يستهدف محو واستبدال نسق يستمد مشروعيته من مرجعية نصوصية مرتكزة على أداة تفسيرية موحدة، واقامة نسق يستمد مشروعيته من مرجعية عقلانية ترتكز على منهج علمي موضوعي في تفسير النص الديني، ورغم اخفاق هذه الحركة في ظل صراع طويل ومحتدم في تثبيت هذا

النظام كمرجعية بديلة وخصوصاً في الدائرة الشيعية، الا أنه لم يفقد مبرراته رغم انكساره، وغياب رموزه الكبار.

وتقدّم رسالة الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٣ ـ ١٣٥٥هـ) (تنبيه الامة وتنزيه الملة) بمنهجيتها الجديدة تجسيداً لنظام معرفي يروم جيل من الفقهاء المصلحين الشيعة تدشينه يهيء بذلك الاجواء لسيادة التوجه المقصدي العقلي للنص الديني، يتمظهر في صياغة نظام سياسي عصري يقطع مع سياق تاريخي راسخ ومتحصن بترسانة ضخمة من المأثورات النصيّة. فالنائيني في اطروحته التي انتهى من تصنيفها عام ١٩٠٧ أي بعد عام من اعلان المجلس الشوروي المللي في ايران، إبان السجال الفقهي السياسي المتصاعد بين فريقي:المشروطة والمستبدة، لا يصدر عن عقيدة غيبوبة محضة رغم تعثره بها احياناً تلزمه بالتمسك بالانتظار ونفي الدولة في غيبة الامام المهدي، كما لا يصدر عن عقيدة النيابية المحضة رغم توسله بها احياناً ـ تلزمه بالتأسيس لحكومة الفقيه، وانما يصدر عن مزيج من هذا وذاك في تعبير عن وعي عصري عقلاني للسلطة. وحسب توصيف حامد الكار لرسالة النائيني بما نصه "وثيقة نادرة عن النظرية السياسية الشيعية التي تسعى الى تحقيق الوفاق بين استمرار وعي اختفاء الامام عن الانظار، مع الاستحالة الناتجة للشرعية، وبين الحاجة العملية لشكل من اشكال الحكم الذي لا يسيء كثيراً الى املاءات الدين"[٣٠].

إن رسالة النائيني وهي بالمناسبة أول مدونة سياسية في التاريخ الشيعي على الاطلاق أسست لقائمة جديدة من التصنيفات العلمية، لا تندرج البته ضمن القائمة التقليدية لتصنيفات الفقهاء، إنها بكلام آخر تدشّن لقائمة جديدة، تتمثّل تراث مرجعيات فكرية وسياسية متنوعة، فهي صياغة توفيقة لأيديولوجية السلطة، بالسعي الى قولبة المفاهيم الدينية في اوعية سياسية حديثة، إنها ايضاً محاولة لايصال البيان الفقهي/التاريخي الشيعي مع منظومة المفاهيم السياسية والدستورية الحديثة، عملاً بسيرة علماء الدين في مصر وبلاد الشام وتركيا وشمال افريقيا وشبه القارة الهندية. إنها تؤرخ لمرحلة جديدة منفصلة عن المسار التاريخي للفقه السلطاني الشيعي، تبني اساساتها النظرية، وترتب استدلالاتها بطريقة المقاربة مع الفكر السياسي الحديث.

إن مجرد الانفتاح على تلك الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها الرسالة، وهي مرحلة حافلة بالاحداث والتحولات الكبرى في المشرق الاسلامي، يعين على وعي الرسالة وعياً موضوعياً. وهذا يتطلب تحليل الرسالة الى مكوناتها الاولية، الكفيلة بفهم عميق للفترة التي عاشها النائيني، بالنظر الى ان الاخير ليس بدعاً في زمانه، فهو ينتمي الى جيل من الفقهاء المتنورين في الوسط

الشيعي[٣١]، أمثال الآخوند والميرزا الشيرازي (صاحب التنباك) والشيخ عبد الله المازندراني وحسن الخليلي وغيرهم. ويمكن القاء نظرة سريعة على أهم مكونات الرسالة على النحو التالي:

ـ المكوّن الفلسفي: يظهر من قراءة السيرة العلمية لجيل الفقهاء في تلك الحقبة،اشتغالهم بالعلوم العقلية وبالفلسفة حصراً. ورغم أنها ـ أي الفلسفة ـ تشكّل احد الاليات النشطة في المدرسة الاصولية، الا أنها اتخذت لدى هذا الجيل منحى متطوراً ومعقداً تكشف عنه مصنفات الآخوند الخراساني في الاصول مثل كتاب (الكفاية) في اصول الفقه، والذي تميّز بالتعقيد الشديد بسبب طغيان الطابع الفلسفي عليه، والذي عكس فيه وعيه الفلسفي ودراسته لفلسفة ملا صدرا والسبزواري، وقد تمثّل تلامذة الاخوند سيرته الفلسفية، وبخاصة النائيني الذي درس على يد الآخوند.

لقد استعان هذا الجيل من المنهج الفلسفي ما يسعفه على وعي النص الديني، وعلى تحقيق ذاته من خلال هذا الوعي..ويمكن بمجرد التأمل القول أن الذين انخرطوا في العمل السياسي من الفقهاء الشيعة كانوا ميّالين الى الفلسفة، بل واستخدموا المناهج الفلسفية في وعي ذاتهم وتراثهم وواقعهم، ونستطيع هنا ايراد بعض النماذج السريعة: الميرزا محمد حسن الشيرازي صاحب ثورة التنباك، وقادة المشروطة: الآخوند محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني والسيد البهبهاني والشيخ حسن الخليلي والشيخ محمد حسين النائيني، وقائد ثورة العشرين الشيخ محمد تقي الشيرازي، ومن نماذج الربع الاخير من هذا القرن : الامام الخميني، والسيد محمد باقر الصدر.

يمكن القول أيضاً أن كل الذين درسوا في سامراء كانت لهم نزعة فلسفية، وتالياً نزعة اصلاحية سياسية، منذ أسس الميرزا الشيرازي (التنباك) مدرسة سامراء، وضمت اليها ثلة من الفقهاء الاصلاحيين، فاضافة الى الآخوند كان النائيني الذي هاجر اليها من موطنه نائين بضواحي اصفهان سنة ١٣٠٣هـ، والميرزا الشيرازي (ثورة العشرين) ويصف المرحوم الشيخ علي الشرقي حال علماء مدرسة سامراء بأنهم "كانوا على علو كعبهم في علوم الدين يساهمون في الفلسفة والرياضيات ويحذقون الشيء الكثير من علم الاخلاق والعرفان وكانت لهم نزعة اصلاحية خاصة لم يعرفها العراق في امثالهم من الاعلام"[٣٢].

إن تلك العلاقة الوثيقة الصلة بين الفلسفة والسياسة تبدو أكثر في مدى الارتكاز على العقل في تحديد النظام الافضل، وضرورة وجود الرابطة السياسية، باعتبارها مدخلاً موضوعياً لتطوير الانسان، وتنمية الفضائل، وحفظ النوع الانساني، بما يفرّقه عن الحيوانات الاخرى، هذه الرابطة التي تقوم على اساس رؤية فلسفية للكون والوجود والانسان، باعتباره المالك

للذكاء والعقل، ما يؤهله الى الرقي وتسخير الكون، واكتساب الفضائل والمعارف، وهذا لا يتم الا في ظل نظام يحقق السعادة للبشر، ويضمن لهم العيش في الدنيا، وهذا بالدقة ما أراد النائيني بيانه في مستهل رسالته (أن استقامة نظام العالم وتعيّش نوع البشر متوقف على وجود سلطنة وحكومة سياسية)، وهذا غرض السلطة (حفظ انظمة المملكة الداخلية وتربية نوع الاهلية وايصال كل ذي حق الى حقه ومنع تطاول آحاد الشعب بعضهم على بعض الى غير ذلك من الوظائف النوعية الراجعة لمصالح المملكة الداخلية).

وهكذا، توضح رسالة النائيني غاية النظام السياسي، دون الرجوع الى مسلّمات فقهية ونصوصية، وإنما يتأكد فيها الوعي العرفاني الذاتي في فهم الخير الانساني والسياسي عن طريق التأمل في طبيعة الانسان وغايته بوصفه كائناً عاقلاً، ولذلك يرى النائيني بأن النظام الافضل هو الذي يديره الاذكياء، واصحاب العقول، وهو هنا لا يحيل امر النظام الى شخص بعينه، والذي يتخذ لدى فقهاء الشريعة الشيعة معنى العالم بالدين والفقيه المجتهد، وإنما شخص يتصف بالذكاء، سديد الرأي، وينبه هذا الى أن النائيني كفيلسوف لا يحمل تلك النظرة التشاؤمية عن السلطة التي تفرض مواصفات صارمة كما عند فقهاء الشريعة الشيعة المتقدمين منهم بدرجة اساس، كما ينبه أيضاً الى أن السلطة ليست شأناً دينياً محضاً حتى تكون مورد احتكار طبقة معينة.

ومما تجدر الاشارة اليه هنا ايضاً، أن هذا الوعي الفلسفي عند النائيني ساعد على وضع تصور عام للسلطة في اطارها الانساني العام، ويبدو ذلك واضحاً في تأصيله للسلطة، منطلقاً من أصل تسالمت عليه جميع الملل، وصار ثاوياً في التراث السياسي لجميع الامم، وهذا الاصل هو: السلطة، إذ "أن استقامة النظام العام، وانتظام حياة البشر، مرهون بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام".

## ـ المكوّن الفقهي/العقدي الشيعي السلطاني:

بادىء بدء، تعترض موضوعة السلطة لدى النائيني عقيدة (الغصبية) غصبية الدولة في عصر الغيبة، والتي تحول دون موازنة جهده في بناء سلطة مجرّدة مع ماتشي به هذه السلطة من حق التملك غير الشرعي "وغاية ما يمكن أن يوجد من هذا القبيل..بحسب القوة البشرية، ونهاية مايتصور اطراده في مكان تلك العصمة العاصمة (حتى مع غصبية المقام) مجاز عن تلك الحقيقة، وظل عن تلك الصورة"، ولكنه يسعى حثيثاً لايجاد مخرج مناسب أو تأويل عقلي لهذه الاشكالية، عن طريق قسمة الغصبية بطريقة ذكية، يعيد انتاج قسمة فقهاء الشيعة الاوائل (المفيد، والمرتضى، والطوسي) الذين عملوا في ظل دولة بني بويه بموجب أن حق الله ديني وحق

الناس مدني اجتماعي سياسي، وحسب تقسيم ابن ادريس في (السرائر) حق الآدمي وحق الله، فكان الناس ترجع في أمورها الدينية الى الفقهاء وترجع في أمورها المدنية الى السلطة القائمة.

كما يعيد النائيني قسمة المشروعية لدى العلامة الحلي (شرعية سياسية وشرعية دينية) ففيما كانت تعني الشرعية السياسية لدى الحلي سلطة المغول والشرعية الدينية الامامة الالهية المنتظرة، وهي عند النائيني حق الناس وحق الامام، فحق الناس هو حكم دستوري، وحق الامام الامامة الالهية "فإذا لم يقيد الحاكم الظالم بأي حال بدستور أو مجلس شعبي (برلمان) يغتصب امرين حق الامام الغائب وحق الناس" وفي الواقع أن القبول بقسمة الشرعية الى اجزاء، هي محاولة للخروج من مأزق، والخلاص من قيد، لا يتم الا بنوع من التأويل التعسفي، يؤول الى الانفصال عن سياق ليس قابلاً للتجديد ولا يصلح الركون اليه في هذا الوقت.

ويفترض النائيني بناء على تلك القسمة، امكانية التخفيف من حدة الطبيعة الاغتصابية للسلطة، واحالة السلطة من المالكية (=السلطان الشخصي القهري الاستبدادي)، الى الولاية (=السلطان الدستوري، المقيد، التمثيلي)، وهذا التخفيف يؤصل له أو يؤسس على معطيات ثلاثة:

١- وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحسب النائيني (أن الشخص الواحد لو ارتكب في الوقت الواحد منكرات عديدة، كان نهيه عن كل واحد من تلك المنكرات واجباً مستقلاً برأسه غير مقيد بالقدرة على نهيه عن سائر تلك المنكرات ويردعه عن كل ما ارتكب).

٢- الولاية العمومية: وتتخذ مسمى الوظائف الحسبية التي لا يجوز اهمالها في أي وقت هي موكولة كلها للفقهاء في عصر الغيبة (حيث نعتقد أن نيابتهم فيها قدر متيقن وثابتة في الضرورة حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب. وحيث كان عدم رضاء الشارع باختلال النظام وذهاب بيضة الاسلام من الواضحات الضرورية واهتمامه بحفظ الممالك الاسلامية وانتظامها اكثر من اهتمامه في سائر الامور الحسبية) فالنائيني هنا يقيم صلة وثيقة بين نيابة الفقهاء في عصر الغيبة وبين حفظ المصالح العامة.

ففي موضوعة السلطة الرقابية كمثال بارز، يسعى النائيني الى تأصيل شرعي تركيبي من الفقه الشيعي والفقه السني، ويعيد توظيفه في بناء السلطة الرقابية، ويقدّم النص التالي صورة واضحة عن هذا التأصيل أو التركيب "أما مشروعية نظارة هذه الهيئة المبعوثة عن الامة وصحة تدخلها في الامور السياسية، فهي بناء على اصول اهل السنة والجماعة، حيث كان المعتبر عندهم اجماع اهل الحل والعقد لا غير متحققة بنفس هذا الانتخاب فقط وغير مشروطة بوجود

شرط آخر اصلاً، وأما بناء على مذهبنا طائفة الامامية حيث نعتقد أن هذه الوظائف النوعية، وسياسة امور الامة، هي من وظائف النواب العموميين بعصر الغيبة فيكفي لصحتها اشتمال هذه الهيئة المنتدبة على عدة من المجتهدين العدول أو المأذونين من قبلهم ..وبمجرد تصحيحهم الآراء الصادرة، وموافقتهم على تنفيذها كاف لمشروعية هذه النظارة لا غير".

وقد تومىء الرسالة الى نقطة على درجة كبيرة من الاهمية وهي: أن النائيني حين ينطلق من مبدأ (النيابية) للفقيه عن الامام، يفترض أنه يزيل (الغصبية) على أساس أن الامام قد أناب الفقيه فلا مسوّغ للغصبية، وهذه النيابة كافية لأن تضفي مشروعية على السلطة، ومشروعية القوانين والتشريعات الصادرة عنها كما هو الحال بالنسبة لأهل الحل والعقد، منظوراً الى أن "الوظائف السياسية هي من الامور الحسبية لا من التكاليف العمومية أولاً وبالذات من المسلمات التي لا مجال للانكار فيها اصلاً"، وهذا يعني أن السلطة متصلة بالشأن العام الذي لا يحتاج فيه بالضرورة الى تدخل الشريعة للحث على اقامتها، وإنما تقتضيه الفطرة البشرية، والمصالح العمومية، ويؤكد النائيني هذه الحقيقة بما نصه "حفظ النظام وسياسة امور الامة واجب حسبي واختيار الافراد تابع لخصوصيات الاعصار ومقتضيات الامصار.."

وهذا الرأي من شأنه تحرير الفقيه من عقدة الخروج على النص او الاجماع، أو الاصطدام المباشر بهما، إذ ينشيء النائيني تقسيماً للتشريع في عصر الغيبة غير مألوف لدى الجيل المتقدم من فقهاء الشيعة: الاول ثابت، منصوص عليه من قبل الشارع في الكتاب والسنة وهذا يسري في كل الاعصار والامصار، والثاني: متغير فيكون تابعاً لمصالح ومقتضيات الاعصار والامصار ويختلف باختلافها ويتغير بتغيرها، وكما يكون موكولاً الى نظر المنصوبين من الولي المنصوب من الله، وترجيحاتهم مع حضوره وبسط يده ـ اي الامام المعصوم ـ يكون في عصر الغيبة موكولاً الى نظر وترجيحات النواب العموميين أو من كان مأذوناً عمن له ولاية الاذن باقامة هذه الوظائف المذكورة وبعد وضوح هذا المعنى وبداهة هذا الاصل تترتب عليه الفروع السياسية على هذا الترتيب".

والنائيني هنا لا يؤسس لولاية الفقيه العامة، فمصنّفاته الاخرى تؤكد رفضه لهذا النوع من الولاية، وقد ذكر في كتابه (منية الطالب):"لا اشكال في ثبوت منصب القضاء والافتاء للفقيه في عصر الغيبة وإنما الاشكال في ثبوت الولاية العامة"، مما يقصر دور الفقيه في حيز الشؤون الحسبية التي لا يجوز اهمالها.

وباعتبار الولاية والحسبية، يجيز النائيني اقامة السلطة، وسن التشريعات الجديدة، سيما وأن اساس السلطنة التي يروم النائيني التأصيل لها والدعوة اليها هي سلطنة شوروية تمنح عموم

الملة حق المراقبة والمحاسبة والنظارة، بل والشراكة السياسية، ففي رده على القائلين بحصر الولاية العمومية في الفقيه قال النائيني بـ "عدم لزوم تصدي شخص المجتهد بـل يكفـي اذنـه في الصحة والمشروعية..وهذا المطلب من البديهيات الغنية عن البيان حتى أن عمل عوام الشيعة على هذا الامر"، بل يذهب الى ابعد من ذلك في حال "عدم تمكن النـواب العموميين كـلاً أو بعضاً من القيام، أمر لا يوجب سقوطه، بل ربما تسري نوبة الولاية فيه الى العدول من المؤمنين، ومع عدم تمكن هؤلاء ربما تنتهي الى عموم المؤمنين بل الى فسّاق المسلمين ايضاً، وهـذا مما اتفقت عليه كلمة علماء الامة الامامية..".

لقد جبه النائيني اشكالية اثارتها منشورات اهالي تبريز وصلـت الى النجـف تـدور حـول محور موحد (عدم جواز مداخلة الامـة في امـر الامامـة) ورد عليهـم "ومـا أظنهـم الا ان تخيّلوا (فجسمت لهم المخيلة) أن طهران هي الناحيـة المقدسـة لامـام الزمـان أو هـي الكوفـة المشرفة، وعصرنا هذا عصر خلافة علي (ع) ومغتصبي مقام الخلافـة منـه، والمنتخبـين مبعوثـون الى أحد ذينك المركزين لاغتصاب الخلافة أو التدخل في امر الولايـة المطلقـة الحقـة..وليـس الغـرض من المبعوثين الا تحديد الاستيلاء الجوري وكف الغصب والظلم".

٣ـ وجوب رفع يد المتسلط علـى الاوقـاف العامـة والخاصـة: "إن الغـاصب عدوانـاً لـو وضع يده على بعض الموقوفات و لم يكن رفع يده رأساً عنها غير أنـه يمكـن بواسطة التدبـيرات العملية، واتخاذ التدابير اللازمة من جهة هيئة نـاظرة تنعقـد لهـذا الغرض لتحديـد تصرفاتـه هـذا وصيانة هذه الموقوفة المغتصبة مثلاً كلا أو بعضاً من الحيف والميـل والصـرف في الشـهوات ومـا أشبههما". ويقـرر النـائيني حقيقـة اتفـاق "جميـع السياسـيين والمطلعين علـى احـوال العـالم مـن المسلمين وغيرهم على هذا المعنى".

وفي ضوء هذه المعطيات، يؤسـس النـائيني بنـى السـلطة المنشـودة، الـتي تخفـف أولاً مـن الطبيعة الاغتصابية للسلطة الشرعية/الامامة الالهية، وتضمن حفظ النظـام، والممـالك الاسـلامية، والمصالح العامة، وضمان هذه السلطة يتم عن طريق:

١ـ ايجاد دستور واف..وتميّز المصـالح النوعيـة اللازمـة الاقامـة، وهنـا يسـتوعب النـائيني الفكر السياسي الحديث في سياق تحقيق التوازن قبالـة (غصبيـة السـلطة) فالدسـتور هنـا يصـوغ الحقوق السياسية والاجتماعية وينحله النـائيني صفـة (الرسـالة العمليـة) ويتضمـن هـذا الدستور رسمياً كيفية اقامة وظائف السلطة، و(درجة استيلاء السلطات) المساوقة لصلاحيات السـلطات، و(حرية الامة)، وتحديد حقوق الامة جميعاً بمختلـف طبقاتهـا وفقـاً لمقتضيـات المذهـب.ويخضـع

السلطان وفقاً لمحددات الدستور وينفذ الصلاحيات التي اناطها به الدستور وإن الاخلال في تطبيقها موجب لعزله الابدي واستحقاقه سائر العقوبات.

٢ـ السلطة الرقابية: (احكام اساس المراقبة والمحاسبة)، وهذه السلطة حسب النائيني توكل "الى هيئة مسددة من عقلاء الامة، وعلمائها خبيرين بالحقوق المشتركة بين الامم، متنبهين لوظائف العصر السياسية ومقتضياته ولوضع المحاسبة التامة والمراقبة الكاملة على القائمين بهذه الوظائف اللازمة النوعية..وهؤلاء هم مندوبو الامة والمبعوثون عنها والمجلس النيابي الشوري عبارة عن مجمعهم الرسمي..".

وهكذا، يتضح أن الغصبية لا تقف في وعي النائيني حائلاً دون قيام السلطة في عصر الغيبة، فهي لاتقرر اعتزال الحياة السياسية، وعطالة النص الديني، بل يوجد مهمة اخرى تزيح مقام الغصبية، فوجوب العصمة في الوالي السياسي لا يلغي رفع التحكمات والارادات النفسية، ولا يجيز تركها، وعلى طريقة اهل السنة أن يكون الوالي منتخباً من قبل اهل الحل والعقد على أن يكون الوالي ملتزماً بالكتاب والسنة كشرط لازم في عقد البيعة والاخلال به موجب لعزله، وهنا يلتقي السنة والشيعة عند لزوم اقامة السلطنة من النوع الثاني، التي تتخذ معنى الولاية على اقامة المصالح النوعية مبنية على "تحرير رقاب الامة من هذه الرقية المنحوسة الملعونة من جهة، ومشاركة افراد الامة بعضهم لبعض، ومساواتهم مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية من جهة أخرى، وكون ان الامة لها حق المحاسبة والمراقبة ومسؤولية الموظفين ايضاً..."، انها إذن سلطنة تقوم على الحرية والمساواة، وتتخذ الاخيرة اشكالاً متنوعة: المساواة في الحقوق والمساواة في الاحكام (الواجبات) والمساواة في التقاض والمجازاة (القضاء).

يجدر الاشارة هنا، الى أننا نجد نسجاً مماثلاً للسلطة في عصر الغيبة لدى احد رموز المشروطة الشيخ اسماعيل المحلاتي من خلال كتابه (اللئالىء المربوطة في وجوب المشروطة) رد فيه على مغالطات انصار المستبدة. ويقسّم المحلاتي الحكومات الى ثلاث انواع: أ ـ حكومة الامام علي (ع). ب ـ حكومة المشروطة المقيدة. جـ ـ السلطة المطلقة المستبدة. ويخلص من عرضة للانواع الثلاثة بالانتصار الى الحكومة المشروطة البرلمانية بما نصه "إن حكومة الامام علي في عصرنا ليست ممكنة، لأن امامنا الامام المهدي هنا مازال غائباً ..وعليه فإننا مجبرون على اختيار احد النوعين الآخرين، وبالطبع فلا تردد ولا شبهة في ترجيح الحكومة المشروطة البرلمانية المقيدة على السلطة المطلقة المستبدة.."[٣٣]، وقد أفتى قادة المشروطة وهم من كبار فقهاء الشيعة في زمانهم يقدر عددهم بعشرة فقهاء بما نصه:أن افضل حكومة هي الحكومة البرلمانية وهي حسب تعبير النائيني"الحكومة المقيدة، المحدودة، الدستورية، العادلة، والمسؤولة".

## ـ الفكر السياسي الحديث

نظرة فاحصة على مضمون رسالة النائيني، يظهر تمثله الفكر السياسي الحديث والفقه الدستوري الاوروبي لتأسيس رؤية دينية للسلطة، وهذه ثمرة انفتاحه على التراث السياسي الاوروبي وعلى فكر روسو بوجه خاص.

لقد تأثرت الحركة الدستورية الايرانية برياح التغيير السياسي والحركة المطلبية الدستورية في الساحة التركية والمتأثره بدورها بحركة الافكار في اوروبا، كما ترك التحديث القاجاري في جانبه الفكري بوجه خاص تأثيراته على وعي قادة المشروطة، فضلاً عن ذلك كله أن انفتاح النائيني والحال ينطبق على قادة المشروطة على الفكر الاوروبي ليس الا ثمرة انفتاحه على الفلسفة، فهو لم يجد ضيراً في الانفتاح على الفقه الدستوري الاوروبي واستعارته منه في التأسيس لاطروحة حكم اسلامي منشود.

فقد أثنى النائيني في اكثر من مكان في رسالته على الذين كشفوا الصيغة المثلى للسلطة، في اشارة الى الاوروبيين، يقول "ولا يسعنا في هذا المقام الا الاعتراف بجودة استنباط أول حكيم التفت الى هذه المعانى وبنى السلطة العادلة الولايتية وكونها مسؤولة وشوروية ومشروطة على اساس الاصلين الاولين الحرية والمساواة" ويمضي في تجليله "بخ.بخ، ما أجدره بالافتخار واحرانا بأن نخجل من أنفسنا حينما نرى أنا بحمد الله وحسن تأييده نستخرج كل تلك القواعد اللطيفة من كلمة لا تنقض اليقين بالشك ونغفل مع ذلك عن مقتضيات مذهبنا وأصول عقائدنا وجهة امتيازنا عن سائر الفرق الاخرى فنحجم عن الدخول في هذا الوادي حاسبين أن ابتلاءنا بأسارة الطواغيت ورقية الفراعنة داء لا دواء له الا ظهور قائمنا عجل الله فرجه. مع أن غيرنا شعر بهذا الداء فأخذ بطريق العلاج.."، ويصرح في لوعة "اما اليوم وقد حصلنا بعد اللتيا واللتي على شيء من التنبه والشعور، وقمنا نأخذ مقتضيات ديننا من الاجانب مع تمام الخجل قائلين هذه بضاعتنا ردت الينا، فقد انهت الفرقة الجاهلة الخاملة عبدة الظلمة وحاملة شعبة الاستبداد الديني اعانتها للظالمين للنقطة الاخيرة والدرجة النهائية واصبحت تعد سلبنا للظالمين صفات الذات الاحدية كالفعال لما يشاء والحاكم بما يريد والمالك للرقاب وعدم المسؤولية عما يفعل منافياً للدين الاسلامي والقرآن المجيد كما أنها اخترعت لها ديناً خاصاً طبقاً لارادتها الاستبدادية ولمجرد مديد المعونة للجائرين..".

## ـ دفاع عن الديمقراطية

يظهر النائيني في رسالته دفاعاً مستميتاً عن الديمقراطية، ويكيل الثناء عليها، وينتقد المسلمين لأنهم لم يأخذوا بها، ويغبط المسيحيين لأنهم سبقوا المسلمين في ذلك "إن الملل

المسيحية من أول تتبعها لهذا الاساس من السعادة وتقدمها في استفادته من الكتاب والسنة النبوية كانت تناضل وتدافع وتجالد في سبيل تحصيله والعثور على رشحة منه مع ان مشاربها متسعة ومذاهبها قليلة التقييد)، ويضع الديمقراطية شرطاً لتحقق السلطة، واقامة وظائفها، واساساً راسخاً للنظام النيابي، ومشروعيته، مؤسساً على تحديد الامة لنوع الحكم واختيار الحاكمين (وحيث كانت اقامة هذه الوظائف اللازمة والتحديد المذكور منحصرة في هذه الديمقراطية الرسمية بين الملل وانتخابات نوع الملة نظراً لاشتراكهم في الجهات العمومية، وبغير هذه الصورة الرسمية يتعسر على فقهاء عصر الغيبة تشكيل هيئة ناظرة وعلى فرض تشكيلها لا يترتب عليها اي اثر.." .

لقد عاب النائيني على بعض الايرانيين المقيمين في الآستانة الذين بعثوا برسائل الى الشيخ الآخوند يخوّفونه من عواقب التمدن الاوروبي، لأخذه بالمشروطة وهم في ذلك يرجحون كفة المستبدة، فيما كان موقف الآخوند يقوم على الفصل بين التمدن والاستبداد، التمدن الذي يؤول الى التماهي في الغرب، والاستبداد الذي يفتح ابواب الشرق امام اجتياح الاستعمار الاوروبي، لأنهم اغفلوا بأن التمدن الاسلامي يكمن في خلاص الامة من الاستبداد، اي بالحرية، وهذه واحدة من الاشكاليات الكبرى الحادة في صراع الفريقين: المشروطة والمستبدة، فقد وضع النائيني الحرية في مقابل الاستبداد، بينما وضع انصار المستبدة الحرية في مقابل الدين، فيما كان المقابل اللغوي للحرية هو الاستبداد، كما أن المقابل اللغوي للدين هو اللادين(اللائيك)، ولذاك يرد النائيني على المناوئين للحرية، بشرح فحوى الحرية نفسها "المراد منها أي الحرية تحرير الامة رقابها من رقية الجائرين" فيما تتخذ الحرية عند المستبدة معنى سلبيا "تبنى عليه الامور غير المشروعة، كعدم ارتداع الفجرة والملاحدة عن اظهار ما عندهم من المنكرات واشاعة الكفريات وتجرء المبتدعين في اظهار بدعهم وزندقتهم والحادهم، وربما زادت الطين بلة فجعلت من لوازم هذه الحرية ومقتضياتها أن تخرج النساء المسلمات سافرات الوجوه، وغير ذلك مما لم يربطه بقضية الاستبداد والديمقراطية أقل رابط) ويتمثل النائيني في الرد على هؤلاء احوال أوروبا "ولم تدر ـ أي الفرقة المستبدة ـ أن الملل المسيحية سواء كانوا استبداديين كروسية أو ديمقراطيين كفرنسة وانجلتره انما لم تمتنع من امثال هذه الارتكابات لعدم تحريمها في مللهم وأديانهم لا لأنهم استبداديون أو ديمقراطيون"، وهنا يظهر النائيني ذكاء حاداً، حيث يؤكد على وجود تخارج بين الديمقراطية كفكرة وكممارسة، وأن الاجماع على مفهوم محدد للديمقراطية لا يعني مطلقاً الاجماع على سبل تطبيقها، وإنما هي تتخذ شكلها وطبيعتها الخاصة من المجتمع الذي تحيا فيه، وتبني نظامه الخاص، وشبكة العلاقات والمنافع بين فئات المجتمع.

وفي ضوء وعي الديمقراطية، يستوعب النائيني مفهوم الاكثريـة، وهـو ايضـاً مـن المفـاهيم الخلافية والحادة بـين المشـروطة والمستبدة، وقـد استخدمه ايضـاً الشيخ فضـل ا لله النـوري في مقاومة تيار المشروطة، بناء على أن اكثرية الاراء بدعة في الدين، وحسب النظرية الشيعية أنهـا مناقضة لمقتضى الامامة النصية، ويعالج النائيني هذه الاشكالية، في سياق تقريره بأن السـلطة هـي شأن عام يخص عموم الامة بمختلف طوائفها، وفي اطار حفظ النظام العام وعملاً بالسيرة النبوية والخلافة الراشدية بما نصه (إن من لـوازم اسـاس الشـورية الاخـذ بالترجيحـات عنـد التعـارض والاكثرية عند الدوران لأنها أقوى المرجحات.

ولأن الاخـذ بطـرف اكثريـة العقـلاء أرجـح مـن الأخـذ بالشـاذ..ومـع اختـلاف الآراء والتساوي في جهات المشروعية يتعين علينا الأخذ بالاكثرية ودليلنا الملزم هو حفظ النظام وبـث السلام ومع هذا كله نرى السيرة النبوية والخلفاء على هذا).

لقد وعى النائيني طبيعة تلك الاشكالية وغرضها، فقرّع اولئك المشتغلين باثارة الشكوك والاشكالات حول الديمقراطية، والهادفة الى تعزيز السـلطان الاستبدادي "فكلمـا كـان أولئـك الظلمة يشتغلون في رفع هذا القيد عنهم باثارة الفتن والحـوادث الداخليـة والخارجيـة لانصـراف قلوب السواد العام عن الديمقراطية كنا نحن عبيد الظلمة نضرب علـى ذلـك الوتـر ايضـاً، فنـأتي بضرب الحيل وفنون المكر والخداع والتزوير والبهتان الى غير ذلك ممـا تقـف عنـده اهـل الحيـل، ليس من عرب القرى فقط، بل من كل العالم حائرة مبهوتة وما ذلك الا لهدم هذا الاسـاس مـن السعادة أي الديمقراطية".

ويمضي النائيني في تقريعـه القـارص علـى رجـال الديـن في ايران لأنهـم وقفـوا في جبهـة المستبدة بعد أن عرفوا حقيقة الديمقراطية "في ابتداء ظهور الديمقراطية في ايران، وفي أول هبـوب نسيم العدل على القرى والضواحي التي دمرتها كف الجور والطغيان، أي حينما كـانت حقيقـة الديمقراطية وراء الستار وحينما كـان يظـن أن سـلب الاستبداد مخصـوص برؤسـاء الحكومـات فقط، وأن هذا الامر مخصوص بهلاك الجيران لا غير، كانت جميع طبقات (المعممـين) الغـاصبين لزي العلماء والملاكين وغيرهـم تبذل جميع جهودها في اقامة هذا الاساس وتنفق جميع مساعداتها في تنفيذ هذا المشـروع حتـى اذا مـا ارتفـع السـتار وتجلـى ضـوء النهـار، وعرفـوا روح المطلـب وحقيقة الديمقراطية قلبوا ظهر المجن واظهروا من حقدهم مايشـيب لـه فـود الرضيـع). وشمـل في تقريعه المتذبذين الذي يظهرون التأييد للمشروطة والديمقراطية ويبطنون العداوة لها (ولعمـري ان كل هذه الشـنائع وتلـك الفظـائع مسـتندة الى اعمـال هـؤلاء المدلسـين المرائـين، فـإذا اجتمعـوا بالرجال المخلصين قالوا: إنـا معكـم نحبـذ المشـروطة ونسـعى وراء الديمقراطيـة، واذا دخلـوا الى

انفسهم أخذوا يجدون ويكدحون وراء الطريقة الاستبدادية الاعتسافية فهم من هذه الجهة اضر على الشعب المسكين من كل تلك القوى الملعونة..".

## السلطة..حق الامة

إن النظرة الى تشكيل السلطة لدى النائيني تنفصل تاريخياً عن الوعي الشيعي الامامي، كما تقطع كلياً عن التكوين السياسي للفقيه الشيعي، فالنائيني يصوغ وعيه السياسي من خلال منهجية فلسفية وعصرية، تعكس الى حد كبير تماهيه الشديد في واقعه، فهو يرى بأن الولاية الزمنية ـ السلطة في عصر الغيبة هي للامة، وأن ولاية الامة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي، لا بمعنى المحايزة بين الشرعي والسياسي، وإنما بالمعنى الزمني إذ ان عدم امكانية تحقق الامامة الالهية، يفتح المجال للامة في تحقيق سلطانها عبر اقامة سلطة مقيدة بمجلس شورى منتخب.

وحقيقة الامر، أن الرسالة كلها توحي بأن النائيني يؤسس لسلطة بشرية، مبنياً على أن السلطة شأن بشري رغم انشداده الى تلك الرؤية الشيعية التاريخية القائمة على اساس غصبية سلطة غير الامام، الا أن انشداده هذا لا يدخل عنصراً في تكوين سلطة ينشدها، ويسعى الى اقامتها، فالسلطة لديه هي نتاج بنية المجتمع وخصوصياته "ولا يمكن حفظ شرف استقلال اية امة أو قومية أي قوم سواء فيها امتيازاتهم الدينية والوطنية الا اذا كانت حكومتهم منهم وامارتهم من نوعهم) وأقل ماينبيء عنه هذا الرأي، أن السلطة ليست مقاساً واحداً، وشكلاً ثابتاً، وإنما هي تتشكل وفق بنية كل مجتمع،، وإنما السلطة تتقولب بحسب الخصوصيات الثقافية والحضارية لكل امة، بمعنى آخر، أن السلطة ماهي الا نتاج اجتماعي، وهي تالياً التعبير الشفهي لثقافة الامة وهويتها، يقول النائيني ما نصه: "إن صيانة شرف البلاد واستقلالها وتماسكها كأمة، والمحافظة على مختصاتها الدينية أو القومية، منوط بالضرورة بقيام سلطة نابعة من ذاتها معبرة عن ثقافتها وهويتها..".

وهذه الرؤية قد لا تصدر عن التعامل مع النصوص الدينية وحدها، أو بكلمة أخرى عن وعي محدد ـ وفي آن موحد ـ لهذه النصوص، يقوم على أساس الاعتقاد بأن السلطة محض دينية، وإنما تصدر عن التعامل مع تراث انساني عام، يتجاوز الخصوصيات المباشرة للامم، ويضع من المبادىء المشتركة قنطرة للوصول الى اطروحة سياسية عامة، وهذا ما تحاول الرسالة التأكيد عليه في كل موضوعاتها.

وهذا الرأي يعني بالضرورة في أوليات مقاصده، أن الاسلام لم يحدد شكلاً للسلطة، وإنما هو موكول الى طبيعة الاجتماع، واعرافه وتقاليده، وتمثيلاً يعني أن لايران سلطتها الخاصة، وللهند سلطتها الخاصة، وللعرب سلطتهم الخاصة، وهي سلطات تختلف من حيث الشكل والمضمون وفقا للتكوين الديني والثقافي والاجتماعي والتاريخي لكل أمة وقومية.

ويستوعب النائيني الصيغة النهائية لمبدأ السلطة في الفكر السياسي الحديث، تلك الصيغة التي ظهرت في ختام مراكمة فكرية فعّالة منذ القرن السادس عشر حتى الثامن عشر الميلاديين. ونستعيد هنا على وجه السرعة تلك المراكمة كمدخل ضروري لقراءة وعي النائيني للسلطة.

هذه الاستعادة تفرض قراءة مضمون العقد الاجتماعي لدى الفلاسفة الفرنسيين، وتطوره التاريخي، إذ يظهر لنا اعادة انتاج النائيني لمضامين العقد الاجتماعي التي يستخدمها في صياغة اطروحة دينية للسلطة، فمن الثابت أن توماس هوبز (١٥٨٨ ــ ١٦٨٩) أول من توصل الى فكرة (العقد الاجتماعي)، ولخصّها في أن الافراد كانوا قبل قيام الجماعة السياسية يعيشون حياة بدائية يسودها التناحر والاقتتال بسبب الانانية وحب الذات المتأصلة في نفوس البشر، ولكي يضعوا حداً لهذه الفوضى عمدوا الى ابرام عقد فيما بينهم اتفقوا بمقتضاه على تنصيب حاكم عليهم، وبموجب هذا العقد تنازل الافراد للحاكم عن حقوقهم وحرياتهم كافة في مقابل أن يقوم هذا الحاكم بالمحافظة على حياتهم وتأمين الطمأنينة والاستقرار لهم وأن الافراد لا يحق لهم الاحتجاج أو المقاومة اذا ما استبد هذا الحاكم بهم أو جار على حقوقهم وحرياتهم فالحاكم مهما استبد وجار فإن حال الافراد يبقى أفضل من الحال التي كانوا عليها في الحياة البدائية[٣٤].
ويرى هوبز بأن العقد الذي يتم بين افراد الجماعة لا يدخل فيه الفرد الذي إختاروه رئيساً لهم ونصبوه ملكاً عليهم، فالتعاقد تم بين جميع افراد الجماعة باستثناء فرد واحد هو الرئيس الذي وقع عليه الاختيار ويقول هوبز بأن الافراد تنازلوا لرئيسهم عن كل حقوقهم وله أن يتصرف فيها بلا قيد أو شرط، ونظراً لأنه ليس طرفاً في العقد فسلطته مطلقة ولا يعتبر مسؤولاً أمام الافراد ويجب أن تقابل تصرفاته بالخضوع والطاعة. وهوبز بهذه النظرية يضفي شرعية على السلطة المطلقة للاسرة المالكة في بريطانيا لتسويغ مصادرتها لحقوق الافراد، ولذلك كان ذوو السلطان يلعنونه علناً ولكنهم "كانوا يواظبون على قراءته في سر الغرفة، كي يجدوا عنده التسويغ العقلي للسلطة المطلقة"[٣٥]، وخلاصة نظرية هوبز أن الغاية من الرابطة السياسية أو العقد الاجتماعي هي الحفاظ على النفس من شرورها، وصيانة سلامة الناس عن طريق ضابط رادع، هي السلطة المطلقة التي تردع الاشرار وتخيف الجميع، ولذلك اصطلح عليها هوبز بـ"دولة الطبيعة".

الا أن هذه الآراء واجهت موجة نقد حادة لأنه أخضع الرعايا اخضاعاً مطلقاً لارادة الحاكم..ولم يترك لهم اي حق تجاهه[٣٦]، فهوبز بهذا الرأي يضفي شرعية على النظم الاستبدادية ولذلك اضمحلت آراؤه باستثناء مبدأ (التعاقد) الذي حظي باهتمام الفلاسفة المتأخرين عنه، فقد تبنى جون لوك خط وسط بين هوبز وجان جاك روسو بالدعوة الى الملكية المقيدة، على أساس أن السلطة ماهي الا وديعة في يد الحاكم لمصلحة الشعب، ويحق للشعب متى شاء أن يسحب ثقته ويسترد وديعته، ويستعيد سيادته الاصلية، ليفوض حاكماً جديداً بممارسة السلطة، ولذلك دافع لوك بقوة عن ثورة سنة ١٦٨٨، وكان عذره، أن جيمس الثاني أخلّ بشروط العقد الاجتماعي، وبالتالي يحق للشعب الثورة عليه وعزله.

وتقوم نظرية لوك في العقد الاجتماعي، على أن الافراد لم يتنازلوا في هذا العقد عن جميع حقوقهم، وإنما عن جزء منها وتمسكوا بالآخر، ويعتبر لوك الحاكم جزءاً من العقد، فإذا أخل بشروطه جاز للافراد فسخ العقد وعزل الحاكم، وقد ارتكزت الثورة الاميركية على نظرية لوك، في العقد الاجتماعي.

ثم جاء جان جاك روسو (١٧١٢ ــ ١٧٧٨)، المتحدر من الاتجاه التحرري الديمقراطي في فرنسا، والذي حققت آراؤه رواجاً واسعاً وأطلق عليه "نبي القومية"، ليشحن فكرة العقد الاجتماعي بزخم هائل من التصورات الجديدة، لدرجة انه استقل بفكرة العقد الاجتماعي، فمازال يتصور الكثيرون بأن أصل فكرة العقد الاجتماعي من ابداعات روسو وحده، منذ أن قدّم آراء له في كتابه (العقد الاجتماعي) عام ١٧٦٢م، نسف فيه اطروحة لوك، مستهلاً بنفي مبرر خضوع الكائن البشري لغيره، مرتكزاً على التعاقد الحر بين الافراد، وأن الجماعة السياسية إنما تعقد اتفاقاً فيما بينهما دونما ضغوطات خارجية، وتناول روسو في كتابه الشروط المبدئية لقيام الدولة، والبحث في السبل الكفيلة لايجاد نموذج مناسب، يمكّن المجتمع من طريقه تأمين الضمانة الكافية والحرية الفردية لأبناء المجتمع، وان السلطة الشرعية للمجتمع تتحقق عن طريق اتفاق (عقد) تراضي متبادل بين أفراد المجتمع وليس ما يتحقق عن طريق القوة، وأن المجتمع بارتباطه بالعقد يكون مصدر السلطة الفعلية، وان الفرد محكوم بـ(الارادة العمومية) فحسب، وهذه لاتشكل أدنى سلطة خارجية على الفرد، وانما هي خضوع ذات الفرد للمجموع عبر (العقد الاجتماعي)، الذي يحيل الى تنازل كل فرد عن جزء من حقوقه لصالح غيره[٣٧].

وبالرغم من أن فكرة روسو في (العقد الاجتماعي) تأخذ منحىً مماثلاً لفكرة هوبز، غير أن روسو طوّر فكرته في وقت لاحق، عن طريق الدعوة الى دين مدني تنتفي فيه السلطات سوى سلطة التعاقد الاجتماعي التي تتعزز من خلال ايجاد صيغة الدولة، بهدف تسوير العقد

وحمايته، فالدولة هي السلطة العليا على أساس أن ارتباط الافراد في مجتمع من المجتمعات يخلق فيما بينهم روحاً عامة مشتركة، ويجعل منهم أمة وأن الدولة هي الكيان السياسي للامة وتقوم على هذه الروح الاجتماعية[٣٨].

ويقر روسو بأن تحقيق الارادة العمومية تعبّر عن اجماع الافراد على أمر معين صعب بل ونادر التحقق، ولذلك فإن ارادة المجموع لا تعدو أن تكون ارادة الاغلبية، دون أن يعني ذلك فقدان الاقلية لحرياتها وحقوقها، لأن هذه الاغلبية تمثل الارادة العامة والمتحققة عن طريق التصويت التي تصبح بالتالي ارادة المجموع[٣٩].

وبالعودة الى السياق الاصلي للبحث، نجد أن النائيني يستعير نظرة لوك في العقد الاجتماعي في تشكيل رؤية دينية للسلطة، يقول "إن السلطنة التي صرحت بها الاديان وأقرها كل عاقل سواء كان المتصدي لها محقاً أو مبطلاً عبارة عن وديعة يجب الاحتفاظ بها"، ويقارب هنا باتقان مع المفاهيم السياسية الاسلامية بما نصه (وعليه سمي السلطان في لسان العلماء والائمة الاسلاميين بالوالي والولي والراعي والشعب بالرعية. وعلى هذا المبنى ايضاً كان نصب السلطان (من حيث أن سلطنته عبارة عن الحفظ والتنظيم) موقوفاً على امر من المالك الحقيقي والولي بالذات ومعطي الولايات عز اسمه). كما يستعير النائيني من لوك مقصد التعاقد/غاية السلطة/واجبات الحاكم ملخصاً في "المحافظة على سلامة املاك الرعايا.."، ليقيم عليها السلطة الولايتية المنشودة، وهي سلطة الحفاظ على المصالح النوعية وهذه كما يقرر النائيني "حقيقة السلطنة المجعولة في الدين الاسلامي وسائر الشرائع والاديان بل وعند الحكماء والعقلاء في العالم قديماً وحديثاً" .

وفي الواقع أن النائيني لا يستعير في استيعابه للفكر السياسي الحديث، المعجمية السياسية الغربية، ولا منهج التحليل السياسي الغربي، فلم يقع النائيني اسيراً أمام الفكر الآخر، بل أنه يصدر في استيعابه للفكر السياسي الحديث من حقيقة تماهيه مع حركة فلسفية كونية تأبى الانتماء المللي، والتاريخي، واللغوي، فهو حين يأخذ عن لوك أو روسو، لا يأخذ عن أوروبا الاستعمارية، أو الغرب الغالب، وانما يأخذ عن اناس يلتقي معهم في وعي فلسفي للكون والوجود والانسان، عالم خاص لا يخضع لقوانين النصر والهزيمة.

وعلاوة على ذلك، فإن النائيني استطاع على بنى وعي الفلسفة السياسية الحديثة، أن يقيم بنى اطروحته الخاص في السلطة المنشودة، بطريقة تنم عن ذكاء، وتحليل دقيق لأزمة مشروعية السلطة، يعبّر عنه لأول وهلة في تحديد اغراض السلطة، والتي يحصرها في غرضين أساسيين: حفظ النظام الداخلي، وتربية المجتمع، وايصال الحقوق، وقمع التعديات، والثاني:

ردع الخارج (تحصين الدولة امام العدوان الخارجي) والمتطلب لاعداد القوة الدفاعية والاستعدادات الحربية، وهذا ينضوي حسب النائيني تحت عنوان (حفظ بيضة الاسلام)، وعند سائر الامم الاخرى (حفظ الوطن).

## ـ تقسيم السلطة: شخصية مطلقة وولايتية مشروطة

ثمة نقطة هنا جديرة بالالتفات: أن النائيني لا يتناول في رسالته طرق تداول السلطة، أو كيفية الوصول الى السلطة، ويتجاوزها الى البحث في انواع السلطة، وأغراض السلطة، وذلك عائد الى أن النائيني يسعى لإصلاح سلطة قائمة، وليس اقامة سلطة بديلة، والنائيني هنا يعبّر عن موقف قادة المشروطة جميعاً.

يقسّم النائيني السلطة ـ عبر عملية تشريح أولية ـ الى نوعين، الاول: السلطة الشخصية، والثاني: السلطة الولايتية، ويظهر النائيني براعة فائقة في تحليل ادوات فرض كل منهما، وهي في ذات الوقت سمات لكل من النوعين. فالسلطة الشخصية، وهي خاصية الماسك بالسلطة يتصرف في المملكة تصرف الشخص في ملكه الخاص، حيث تضفي نزعة التملك مسحة من السلطة، فيرى السلطان "المملكة بما فيها كما يرى ملكه وعقاره، حاسباً اهلها كالاغنام والانعام والعبيد الاماء، لم يخلقوا الا له".

وينحل النائيني هذه السلطة من خلال ادوات فرضها وميول السلطان صفة الاستبداد والاعتساف والاستعباد، كما ينحل صاحب السلطة بالحاكم المطلق، والحكم بأمره، ومالك الرقاب، والظالم، والقهار.فهي سلطة مبنية على القهر والتسخير واستخدام الامة. وهنا يستحضر النائيني نموذج الحق الالهي (=نموذج السلطة الكنيسية في اوروبا) :(فهذه السلطنة عبارة عن الهية محضة وكلما اختلفت طبقات الشعب اختلفت درجات الالوهية).

ويعتقد النائيني بأن هذا النوع من السلطنة هو من "بدع ظالمي الامم وطواغيت الاعصار"، ولابد من تغييرها في هذا العصر الذي يقول عنه النائيني "عصر التمدن والسعادة، عصر التنور واليقظة، عصر انتهاء دورة سير المسلمين القهقري، عصر انقضاء دور الاسر والعبودية"، ومبررات التغيير كما ذكرناها سابقا تتلخص في:وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والولاية العمومية للفقهاء، ووجوب رفع يد المتسلط عن الاوقاف العامة والخاصة، وهذه المبررات/ المتبنيات الثلاثة تشكل اساساً راسخاً لـ "وجوب تحويل السلطنة من الجائرة الغاصبة من النحو الاول: السلطنة الشخصية، الى النحو الثاني السلطنة المشروطة الدستورية".

أما النوع الثاني من السلطة: فهي السلطة القائمة على اداء تلك الوظائف والمصالح النوعية المتوقفة على وجود السلطنة، فالسلطان ليس ذا قيمة الا بما يؤديه من وظائف وليس له قيمة ذاتية، ولذلك صار "استيلاء السلطان محدوداً بذاك الحد وتصرفه مشروطاً بعدم تجاوزه عن ذاك الحد". وهذه السلطنة عبارة عن امانة نوعية في صرف قوى المملكة النوعية في هذه المصارف والمصالح وفي الشهوات والميولات النفسية، ولهذه الجهة كان استيلاء السلطان محدوداً بمقدار الولاية على هذه الامور.." ولهذا ايضاً فالسلاطين "امناء للنوع لا مالكين ومخدومين وهم في القيام بوظيفة هذه الامانة كسائر الامناء والاجراء مسؤولون لكل فرد من افراد الامة..ولكل فرد من افرد هذه المملكة حق السؤال والاعتراض كما أن له تمام الحرية في القاء اعتراضاته ايضاً".

وهذه السلطنة يصطلح عليها النائيني: المحدودة، المقيدة، العادلة، المشروطة، المسؤولة، الدستورية. والقائم بهذه السلطة يسمى: الحافظ، والحارس، والقائم بالقسط، والمسؤول، والعادل. أما الامة المتنعمة بظل هذه السلطة تسمى: امة محتسبة، وأبيّة، وحرة، وحيّة.

وفي سياق ادراك غصبية السلطة، نجد أن النائيني يضع فروقات أو درجات لمشروعية السلطة، فالسلطة الجائرة عبارة عن: ١ــ اغتصاب الرداء الكبريائي عن اسمه (=اسم الله تعالى) وظلم للساحة القدسية. ٢ــ إغتصاب مقام الامامة وظلم لناحية الامامة المقدسة. ٣ــ إغتصاب لرقاب البلاد وظلم في حق العباد، أما السلطنة المشروطة الدستورية فهي عبارة عن "ظلم واغتصاب مقام الامام المقدس فقط بعيد عن حدود الظالمين والاغتصابيين الباقين".

وينظر النائيني الى السلطة المشروطة من خلال مصادرها، وفي نفس الوقت انعكاساتها، فمبررات الخضوع للسلطة تفقد قوتها بمرور الوقت مالم ترتكز على مصادر للسلطة ذات جدارة عالية وفعّالة، وهي في ذاتها الادوات المعززة للسلطة، وعليه فالنائيني يتوغل في خبايا السلطة الدستورية، ولا يقف عند مجرد الدعوى، ويضع اركاناً ثابتة للسلطة المشروطة على النحو التالي:

١ ــ المساواة: "تساوي تمام الامة في نوعيات المملكة مبنياً على التشاور مع عقلاء الامة عموماً لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط، ودلالة الآية المباركة ﴿وشاورهم في الامر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الامة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور".

ويقدّم النائيني شرحاً لغوياً عصرياً لآية الشورى بما نصه: "إن مرجع ضمير الجمع هو عموم الامة وقاطبة المهاجرين والانصار والقرائن المقامية لا من باب الظهور اللفظي كما أن

دلالة كلمة في الامر وهي مفرد محلى بـاللام ومفيـد للعمـوم الاطلاقـي علـى أن متعلـق المشـورة المقررة في الشريعة الطاهرة هو كلية الامور السياسية في غاية الوضوح ايضاً".

٢ ـ القـوة الاجرائيـة: وهـذه بمثابـة السـلطة التنفيذيـة، منبعثـة عـن الترجيحـات العلميـة (=الكفاءة العلمية) ورادعة مسـددة، أي تملـك قـوة الضبـط، ومقبولـة مـن العامـة، ودور هـذه القوة:حفظ الدولة، وردع العدوان عليها، وحفظ تدابير السلطة.

٣ ـ الدستور: يحاول النائيني أن يقارب بـين الدستور وبـين الرسـالة العمليـة الـتي تعنـى الكتاب الفقهي الذي يشـتمل علـى احكـام وعقـود للمقلديـن في حقلـي العبـادات والمعـاملات ويقول النائيني "فكما أن ضبط اعمال المقلدين في ابواب العبـادات والمعـاملات بـدون أن يكـون بيدهم رسالة عملية يطبقون احكمها على اعمالهم اليومية في المحالات والممتنعات كذلك تكـون المسألة في الامور السياسية واوضاع المملكة النوعية، فإن ضبط سير المتصدين والموظفين وكونهم تحت المراقبة التامة والمسؤولية الكاملة من غير أن يكون بيدهـم دستور يـأخذون منـه منهـاجهم العملي من الممتنعات الاولية وفي الحقيقة ان اساس حفظ التحديد والمسـؤولية مبنـى علـى وضـع الدستور وهو الاصل لهذا الباب ومن قبيل المقدمة التي يتوقـف عليهـا وجـود هـذا المطلـب فهـي واجبة لازمة من هذه الجهة".

لم يأبه النائيني كثيراً لانتقادات انصار المستبدة ضد الدستور، على اساس أنه بدعـة، لأنـه ينص على قوانين جديدة بما يستبطن اتهاماً بالنقص موجهـاً للشـريعة الاسـلامية، ونقـل النـائيني عنهم قولهم "انا مسلمون وديننا الاسلام وقانوننا القرآن السماوي والسنة النبوية لا غير..ووضع قانون آخر غير هذين القانونين في بلاد المسلمين بدعة ومقابلة لصاحب الشريعة الاسلامية ثم إن الالتزام به من حيث أنه بلا ملزم شرعي بدعة ثانية، ثم وضع المسؤولية على من تخلف عنه بدعة ثالثة".

وقد رد النائيني هذه المغالطة ببيان مطلبين:

١ ـ مفهوم البدعة شرعاً: يقول النائيني "إن المقابلـة لصـاحب الشـريعة الاسـلامية المعبر عنها في لسان الاخبار (بالبدعة) والتي اصطلح عليها الفقهاء (بالتشريع) لا تظهر ولا تتحقـق الا في صورة اظهار امر غير مجعول شرعاً سواء كان شخصياً كالتزام أو الزام شخص نفسه أو غيره بالنوم والانتباه والاكل والشرب في ساعات معينـة واوقـات مخصوصـة، ولافـرق بـين أن يكـون منشأ ذلك الالزام والالتزام بمجرد صدور قرار خارجي وسيرة عملية، وبين أن يكون بوضع قانون خاص أو دستور مخصوص به حيث تقضي بـالضرورة أن مـلاك تحقـق الشريعة والبدعـة وعـدم

تحققها منوط باقترانهما بالعنوان والقصد المذكورين وعدم اقترانهما بهما بوجود كتاب خاص أو قانون خاص أو نظام معين وعدم وجودها..".

٢ ـ أنه كما تكون الامور غير الواجبة بالذات واجبة ولازمة بالعمل بمجرد أن يتعلق بها يمين أو نذر، أو امر الآمر اللازم الاطاعة أو الاشتراط في ضمن العقد اللازم أو غير ذلك تكون كذلك لازمة العمل وواجبة بالعرض ايضاً اذا توقف عليها وجود الواجب، وهذا من الضروريات العقلية..وهذا المقدار من اللزوم مما اتفقت عليه كلمات العلماء الاسلاميين.

وتأسيساً على المطلبين السابقين "إن وجوب ترتيب الدستور الاساسي على الكيفية السابقة متضمناً لتحديد الاستيلاء الجوري على وفق مقتضيات المذهب والشريعة من البديهيات الواضحة نظراً الى أن حفظ النظام واساس المحدودية ومسؤولية السلطنة متوقفة على وجوده وعدم اندراجه من عند نفسه بدون ارادة وادعاء أن مندرجاته من عند الله تحت عنوان التشريع والبدعة ظاهر واضح". وبناء على هذا التفسير يعتقد النائيني بأن الدستور ليس مخالفاً للشريعة "ويكفي لصحته ومشروعيته (بعد اشتماله على الجهات الراجحة للتحديد المذكور واستقصاء جميع المصالح اللازمة النوعية) وعدم مخالفة فصوله للقوانين الشرعية" ولذلك احتسبه النائيني بمثابة (الرسالة العملية).

وفي ظل احترام القيمة الكبرى للسلطة المشروطة، ممثلة في قيمة المساواة يقرر النائيني مشروعية التشكل الجماعي (الفئوي، الحزبي، النخبوي)، وهو حق لعموم الفئات المنضوية تحت لواء السلطنة الدستورية "عدم ممانعة الاجتماعات المشروعة ونحو ذلك مما هو مشترك بين العموم وليس له اقل اختصاص بفرقة دون فرقة على حد سواء بلا تفاوت في عموم المجرى اصلاً".

وبمقتضى قيمة المساواة، يقرر النائيني أيضاً حق الترشيح لكل افراد السلطنة لعضوية المجلس على اختلاف طوائفهم وفرقهم واديانهم، واضعا شروطاً عامة مرنة أو مزدوجة باعتبارات التنوع الطائفي والديني والقومي في السلطنة، وهذه الشروط: ١ـ الكفاءة وتعني أن "يكون المندوب مجتهداً في السياسة ومطّلعاً على الخفايا والحيل المعمولة بين الدول وخبيراً بخصوصيات الوظائف اللازمة ودقائق مقتضيات هذا العصر." ٢ ـ الاخلاص وتعني "الخلو من الاغراض والاطماع." ٣ ـ النزوع الوطني والديني وتعني "الغيرة الكاملة وتحري الخير وطلبه للدين والوطن الاسلامي".

وبموجب هذه الشروط لم يجد النائيني مايمنع غير المسلم من ترشيح نفسه لعضوية المجلس "وتتمشى هذه الصفات المذكورة اعلاه حتى مع الفرق غير الاسلامية نظراً الى أن لهم حق الانتخاب ايضاً، وذلك لاشتراكهم في المالية وغيرها اولاً ولتوقف تمامية الشورى الرسمية على

دخولهم فيها ثانياً، وإنها وإن لم يترتب من الشخص المنتدب عنهـا المحافظة على نـاموس الديـن الاسلامي طبعاً يرجى منها مع ذلك ومن منتدبها، تطلبه الخير للوطن والنـوع، ومجرد اتصافه بالصفات المذكورة كاف لصلاحيته لأن يكون عضواً في المجلس النيابي".

إن هذا النوع من الاحكام والمتبنيات، يقودنا لنقطة غاية في الاهمية: أن النائيني ينطلق في اطروحته من التأسيس لسلطة عصرية غـير موجـودة أو متصـوّرة في الـتراث السياسـي الشيعي، ويقدّم تصورات ومعالجات عصرية وواقعية للسلطة، وربما أجد هـذا بـارزاً بوضـوح في معالجتـه لموضوعة الخراج، والتي اكتسبت حساسية مفرطـة في البحـث الفقهـي الشيعي، ولكـن النـائيني الذي يبني سلطة عصرية مستقلة ويعطي تصوراً متطوراً للخراج مدرجاً في وعيـه للسـلطة يقـول النائيني (في هذا العصر..حيث أن الارض الخراجية المفتوحة عنوة علاوة علـي أنهـا مجهولـة عينـاً غير قابلة لاجراء احكام الارض الخراجية المفتوحة عنـوة عليهـا وذلـك (أولاً) لا سـتقرار ايـدي مالكين متصرفين عليها (ثانياً) لاحتمال أن يكون تصرفهم هذا مستنداً الى نقل صحيـح شـرعي على فرض معلوميتها. لهذا ترانا تصحيحاً للاعمال المتعلقـة بالماليـة مضطريـن للسـير علـى تلـك السير المقدسـة النبويـة في صـدر الاسـلام في تعيين المصـارف اللازمـة لحفـظ وتنظيـم الشـعب، واخراجها من أفواه اولئك الخلق الذين ابتلعوها بواسطة خيانة الخائنين. وتوزيعها بتعديل صحيح ومميز علمي على ارباب المستغلات والتجارات والمواشي وغـيرهم علـى نسـبة متسـاوية وبمقـدار انتفاعهم من تمكنهم وثروتهم وايصالها الى طبقات الموظفين والعمـال بمقـدار ليـاقتهم وخدمتهـم للنوع.وحفظها من الحيف والميل ومن ان تصرف في انحاء الفجور والفسوق والطـرق الـتي ادت الى ما نحن فيه من الحالة الراهنة) وبموجب هذا التفسير قال النائيني بوجـوب "اداء الخـراج علـى كل مسلم نظراً لتوقف حفظ البلاد الاسلامية عليه وجاز لكل موظف أن يـأخذ منـه مقـداراً لا يتجاوز درجة خدمته ولياقته دون شبهة فيه".

## ـ الفكر السياسي السني:

في ظل الانشعاب العظيم الذي تشهده الامة الاسلامية الواحدة على اسـاس مذهبي، وفي سياق تطلعات مأمولة، ومساعي موصولـة للعـودة الى مجـد الامـة الزاهـر، نحـدق في الـوراء، في ذكريات تعيد الثقة وتشعل جـذوة الامـل في الوحـدة بـين الموحديـن. نحـدق في تجربـة صهـرت الانتماءات الجزئية والعصبيات الفرعية على قاعدة مذهبية، نشـطت وحفـرت عميقـاً فيمـا بعـد كأحد إفرازات التخلف العصري والرجعية الجديدة في بوتقة الانتمـاء للامـة الواحـدة، في تجربـة كوكبة من المصلحين امثال السيد جمال الدين الافغاني والشـيخ محمـد عبـده، والشـيخ الآخونـد

الخراساني والشيخ عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد حسين النائيني، والشيخ رشيد رضا والشيح عبد الله المازندراني، وثلة أخرى من المصلحين على امتداد بلاد المشرق.. بزغ هؤلاء في نهاية القرن الماضي والربع الاول من القرن الحالي، كومضة تاريخية خاطفة، ايقظت امة الشتات، فبددت الظلام الشرقي، وأثارت فزع شرق سادر في وهاد السكينة، والخنوع، شرق مزقته الحروب الطائفية، والانظمة المستبدة، فوقع فريسة اطماع المستعمر الاجنبي..

ورغم فواصل المكان، ومشقة التواصل بين أفراد هذه الكوكبة الاصلاحية، الا أن الفواصل لم تقف حائلاً دون النهوض بحمل الامة الثقيل، والالتحام على بعد بخط سير موحد تذوب فيه الفواصل التاريخية والجغرافية والثقافية واللغوية والمذهبية بين الامة الواحدة، وتقيم أساساً متيناً للجامعة الاسلامية، على عقيدة التوحيد، في سياق توحيد العقيدة، وتنطلق من الاسلام/الهوية في صياغة خطاب ديني عمومي، وايصال بلاغ وحدوي الى كافة أهل المشرق.

وفي ضوء هذا الوعي بعصر الاصلاح الشرقي الاول، يستمد النائيني في بناء اطروحته في السلطة من الفكر السياسي (السني)، استدلالات صلبة تزيد في تعزيز اطروحته دونما مسبقات أو مواربة فيما ينقله، مؤسساً على عقيدة رصينة لدى النائيني تكاد تطبع رسالته بالكامل، بأن السلطنة المستبدة الشخصية هي اساس تفريق كلمة الامة( أن فرعونية السلطنة وكونها استعبادية مبتنية على تفريق الكلمة)، ولذلك يقيم سلطنة اسلامية موحدة اصلها الشورى ليرسي مفهوم الجامعة الاسلامية وقاعدة اجماع اسلامي على السلطة مستبعداً تاريخاً وتراثاً مثقلين بالسجالات العقيمة حول الامامة والخلافة، مؤكداً على (أن اصل الشوروية..اساس السلطنة الاسلامية بنص الكتاب والسنة)، ومتمثلاً سيرة الخلافة الراشدة، والاحكام السلطانية السنية في تأكيد هذا الاصل، إذ نجده يشيد بالخلافة الراشدة ويستشهد بسيرة الخليفة عمربن الخطاب (رض) وقد رقى المنبر يستنفر الناس للجهاد، فأجابوه: لا سمعاً ولا طاعة لأنه كان عليه ثوب يمان يستر جميع بدنه، وما استطاع أن يدفع اعتراضهم هذا عنه الا بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبة حصته من تلك البرود وثوبه هذا من حصته وحصة عبد الله ابنه، وكذلك قيل له في جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه: لنقومنك بالسيف. ويعلّق النائيني (وما كان اشد فرحه عند رؤيته هذه الدرجة من استقامة الامة). ونجده يؤكد على أن الخلافة الراشدية التزمت سيرة الرسول (ص) في الالتزام بمبدأ الشورى "عدم تخطي الخلفاء الراشدين عن هذه السيرة المقدسة والترقيات غير المعتادة عليه في وقائع الصدر الاول من الاسلام كما هو معلوم تفصيلاً برهان ساطع على مانقول".

وفي استدلاله على السلطة الولايتيه ودحض مبررات السلطنة الاستبدادية، يركّب النائيني اجماعاً اسلامياً على النوع من السلطة الولايتيه، من وحي مفهومي النيابة العامة للفقيه في عصر الغيبة على مذهب الشيعة، واهل الحل والعقد على مذهب اهل السنة، فبمقتضى النيابة العامة في الفقه السلطاني الشيعي تكون سياسة امور الامة من وظائف النواب العموميين في عصر الغيبة، وهي حسب الاحكام السلطانية السنية حيث الاجماع متحقق على اهل الحل والعقد، وهذا حسب النائيني (هو القدر المتفق عليه بين الفريقين).

## ـ تأثير السيد جمال الدين الافغاني

إن مجرد الانفتاح على تلك الحقبة التاريخية الحافلة بالاحداث والتحولات العظمى، سنجد أثراً غير مباشر ولكنه في نفس الوقت شديد الوضوح على وعي النائيني، ونخص بالذكر تراث السيد جمال الدين الافغاني وهو من لدات الآخوند الخراساني (استاذ النائيني) فقد كان الافغاني والخراساني من تلامذة الشيخ الانصاري في النجف الاشرف بالعراق، قبل أن يقرر الافغاني الانقلاب على رتابة وجمود النطاق الحوزوي وخوض العمل السياسي الاصلاحي، مرجحاً قناعته القاضية بأن انتشال الشرق من محنته العميقة لن يتم سوى بتحريره من اسار: الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي.

وفي ضوء هذه القناعة، نشط الافغاني في توعية النخب الفاعلة في الشرق بمخاطر الاستبداد الداخلي، وبضرورة تثقيف الشرقيين بالنظام السياسي السليم، فقد عرّف الافغاني الاستبداد "أن تكون امة من الامم مقيدة بسلسلة رأي واحد من الناس لا تتحرك الا بارادته ولا تفعل الا لرضاه"(٤٠).

واما الحكومة التي نادى بها الافغاني وهي نتاج انفتاحه على التراث السياسي الاوروبي وعلى فكر روسو بوجه خاص، سيما مبدأ حق الامة في تقرير مصيرها، وحق الشعب في انتاج سلطته، والذي صاغه في دعوته لحكومة الشورى، ففي مناشدته لعلية القوم في مصر من سياسيين وعلماء ورجال فكر قال "..أومل منكم أن تؤيدوا امر الوطن وتشيدوا فيه الحكومة الشورية ليستقيم امر العدل والانصاف، فلا يعود بكم حاجة الى حماية الاجنبي..".

وتلمح نصوص عديدة للافغاني الى مسؤولية الامة في انتاج السلطة وتقرير شكلها باعتبارها صاحبة الامر والنهي، ويعضّد ذلك تحديده لمشكلة الامة الحقيقية في هيمنة النظام التوتاليتاري، وغياب المشاركة الشعبية في الحكم، والغاء ارادة الامة في الشأن العام، ثم ما يترتب على ذلك من اضطراب في الاوضاع الداخلية، بما نصه "إن الامة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها ولا أثر لارادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة

لحاكم واحد.ارادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم مايشاء ويفعل مايريد، فتلك امة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها ميزان فتعتروها السعادة والشقاء، ويتداولها العلم والجهل، ويتبادل عليها الغني والفقير، ويتناوبها العز والذل"(٤١).

وكتب الافغاني في العدد الاول من (ضياء الخافقين) في فبراير ١٨٩٢ جاء فيه "لا حد في الاقطار الايرانية للضرائب والجبايات والخراج والمكوس، إن الجرائم ليست لها حقائق أحرزها الشرع وحكم بها العقل، والجزاء لا يحده حصر كل هذه تحت سلطان الهوس والشره والقهر، لا دستور للحكومة ولا نظام ولا قانون كلٌّ يفعل ما يقدر عليه وتدعو شهوته اليه ولا رادع لقضاء الحاكم ولا مانع لحكمه فالويل كل الويل لقوم قضت الاقدار عليهم بحكومة جائرة وحشية كهذه..أين العلماء، وأين حملة القرآن، وأين حفاظ الشرع والقائمون بأمر الامة، وأين نصراء الحق والعدل".

وسنجد اصداء نداءات الافغاني في رسالة النائيني، التي لا تخلو من روح الافغاني وعباراته كما جاءت في (العروة الوثقى) و(ضياء الخافقين) وهكذا منشوراته ورسائله، وربما جاز القول هنا بأن النائيني استطاع تخصيص الخطاب العمومي عند الافغاني.

خلاصة: نقول ان الرسالة جمعت بداخلها بيئات فكرية متنوعة، ورصدت تراث مرجعيات معرفية متعددة، فهي متأثرة بالافغاني في خطابه الاممي الاسلامي، وبالغرب في فقه الدستوري، وبالشرق في واقعه السياسي، وبايران في تراثه الحضاري والسياسي، وبالتراث المذهبي في واقعه السني والشيعي، وبالحوزة في مخزونها الفقهي، ليجتمع هذا المزيج المتقاطع والمتنافر حيناً، والمتآلف حيناً آخر في رسالة النائيني التي استطاع صياغتها بطريقة يمكن أن تشكل في مرحلة أولية برنامجاً سياسيا احتجاجياً لقادة الدستور.

ويتوجب هنا أن نقول وفي ضوء هذا التنوع المرجعي، إن الرسالة لا تؤسس اطروحة شيعية للسلطة، بل هي تسعى أن تقدّم اطروحة اسلامية انسانية متكاملة تستمد مقوماتها، وتركّب استدلالاتها من مرجعيات فكرية متنوعة مع السعي الى تشكيل رؤية اسلامية للسلطة، ولهذا السبب لم ترق لأغلب من جاء بعده من الفقهاء الشيعة، كما واجهت انتقادات حادة كما سيأتي، والسبب في رأيي ناشيء من كونها لم تنتصر لجهة دون سواها، بدعوى أنها غير مؤصلة فقهياً ونصياً، خصوصاً في ظل تنامي اتجاهات متشددة تؤسس لسلطة الفقيه/الفرد في مقابل السلطة الشعبية التي شرح معالمها النائيني في رسالته.

واجمالاً، يمكن أن نكثّف استخلاصاتنا من القراءة السابقة، على النحو التالي:

ـ إن رسالة النائيني تسعى الى ايجاد مخرج لمأزق تاريخي في الفكر السياسي الشيعي، ممثلاً في انسداد أفق الامامة.

ـ إن نقطة الاشتباك في رسالة النائيني، أنها في الوقت الذي اسست لأصل السلطة، لم يزل مصنّفها مسكوناً بالثوابت في الفكر الشيعي، وفي مقدمتها غصبية السلطة (= سلطة غير الامام المعصوم)، أي أن الرسالة اشتملت على أصلين متناقضين (أصالة السلطة + اصالة الغصبية).

ـ إن الرسالة لم تكن متطورة في اطارها التاريخي والمعرفي العالميين، ولكنها بالتأكيد كانت متطورة في الاطار التاريخي والمعرفي المشرقي والشيعي سواء بسواء.

ـ إن الرسالة جاءت كرد فعل وليست فعلاً مستقلاً وذاتياً، بمعنى أنها جاءت للاجابة على تساؤلات مطروحة، ومثارة في تلك الحقبة من قبل خصوم المشروطة، فأراد النائيني ومن موقع المنافحة والتبرير، اعداد رسالة يدحض فيها أدلة الخصم ويثبت فيها مشروعية الحركة الدستورية.

* * *

# هوامش الفصل السادس

١ـ سميت "المشروطية" بالتركية أو "المشروطة" بالفارسية "لأن القائلين بها اعتبروا مواد الدستور بمثابة "الشروط التي يجب أن يتقيد بها الملك في حكم رعيته" ـ أنظر :د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر، لندن، ط ١٩٩٢، الجزء الثالث، ص ١٠٣.

٢ ـ د. علي الوردي، المشروطية الايرانية وأثرها في العراق، مقال نشر في مجلة الموسم، العدد الخامس، المجلد الثاني، ١٤١٠هـ (١٩٩٠م)، ص ٥٠.

٣ ـ حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، التحرك الاسلامي (١٩٠٠ ـ ١٩٥٧)، دار المنتدى للنشر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٠، الجزء الثاني، ص ٦٣.

٤ ـ الوردي، مصدر سابق، ص ٥٨.

٥ ـ أنظر: صالحي نجف آبادي، ولايت فقيه حكومت صالحان، سازمان خدمات فرهنكي رسا الطبعة الاولى ١٣٨٣هـ.

٦ ـ عباس زنجاني، الثورة الاسلامية في ايران، طهران، ١٩٨١، ص ٣٥ .

٧ ـ شيخ شهيد فضل الله نوري، مجلد أول، ص ٦٧، ٩٠، ١٠٤، ١٠٦.

٨ـ عبد الرحيم محمد علي، المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الاولى، ١٩٧٢، ص ٨٠.

٩ ـ كسروي، تاريخ مشروطة، طهران، ص ١١٦.

١٠ ـ عبد الرحيم محمد علي، المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، مصدر سابق، ص ٧١.

١١ ـ المصدر السابق ص ٧٢ ـ ٧٣، عن مجلة العرفان، نيسان، ١٩٠٩، المجلد الاول، الجزء الثالث، ص ١٢٨.

١٢ ـ محمد علي كمال الدين، التطور الفكري في العراق، بغداد، ١٩٦٠، ص ٢٣ ـ ٢٤.

١٣ ـ على الخاقاني، شعراء الغري أو النجفيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ايران، مطبعة بهمن، ١٤٠٨هـ، الجزء العاشر، ص ٦٩.

١٤ ـ نشرت جريدة الرقيب البغدادية في العدد العاشر في الاول من نيسان ١٩٠٩ مقالاً بعنوان (الاحرار وحزب التقهقر في كربلاء) جاء فيه "إن أعظم ما استبشر به الاحرار الايرانيون والعثمانيون في كربلاء هو وصول الشيخ جواد...وغص الجامع بأهله لاستماع خطبه المؤثرة، فذكر بمناسبة الحال ما أمر به النبي (ص) من اجراء العدل والمساواة والمؤاساة ..وقال إن الحسين (رض) لم يقتل الا بسيف الاستبداد فعارضه أحد اركان المستبدين في كربلاء و لم يجسر على القيام والتفوه بكلمة (لأنه أحقر من ذلك) بل كان مساقاً من جماعته وحزبه الذين ﴿يريدون ليطفئوا نور الله﴾ فنال من حضرة الشيخ وثلبه وهاج وعونته لولا حضور وكيل المتصرف".

١٥ ـ د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر، لندن، ط ١٩٩٢، الجزء الثالث، ص ١١٧.
١٦ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد العاشر، ص ٤٣ .
١٧ ـ المصدر السابق، المجلد العاشر، ص ٤٣.
١٨ ـ جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، المجلد الاول، منشورات الشريف الرضي، قم، ايران، الطبعة الاولى، ١٤١٢هـ، الجزء الاول.
١٩ ـ محمد علي كمال الدين، التطور الفكري في العراق، ص ٢٥.
٢٠ ـ المصدر السابق.
٢١ ـ كاوشي در باره روحانيت، ص ٥١ باللغة الفارسية (مجهول المؤلف وتاريخ الصدور).
٢٢ ـ حسن الاسدي: ثورة النجف ٧٢.
٢٣ ـ يلتزم الشيخ الآخوند موقفاً مماثلاً لاستاذ الشيخ الانصاري في ولاية الفقيه المطلقة، حيث لا يرى في الادلة التي يعتمدها اصحاب هذه الطروحة ما يشير الى ولاية الفقيه المساوقة لولاية الامام المعصوم، وأن المتيقن من الادلة "أنها في تبليغ الاحكام بين الانام" و"الافتاء على حلاله ـ الله عز وجل ـ وحرامه" أنظر: الشيخ محمد كاظم الخراساني ـ حاشية كتاب المكاسب، صححه وعلق عليه السيد مهدي شمس الدين، وزارة الارشاد الاسلامي، طهران، ايران، الطبعة الاولى، ١٤٠٦هـ، ص ٩٤.
٢٤ ـ الشيخ محمد كاظم الخراساني، المصدر السابق، ص ٢٧١.
٢٥ ـ وجّه علماء النجف :الشيخ محمد كاظم الخراساني (الاخوند) والشيخ عبد الله المازندراني وشريعة اصفهاني، وعلماء كربلاء: السيد صدر الاصفهاني وحسين المازندراني رسالة الى جمهور المسلمين أكدوا فيها على الاتحاد وجاء في الرسالة "لما ثبت عندنا أن خلاف المذاهب الخمسة (الشيعة والحنفية والحنبلية والمالكية والشافعية) من المسلمين..كان هو السبب الوحيد لانحطاط الامة الاسلامية والعلة التامة لاستيلاء الاجانب على بلاد المسلمين، فلذلك ولاجل حفظ كلمة الوحدة الدينية والذب عن الشريعة المحمدية اجتمعت الآراء واتفقت الفتاوى بين المجتهدين العظام لرؤساء الجعفرية وعلماء أهل السنة الكرام في بغداد على وجوب الاعتصام بحبل الله تعالى كما أمر به فقال عز من قائل ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ على وجوب اتحاد المسلمين في حفظ بيضة الاسلام وحراسة جميع الممالك الاسلامية.."(عبد الحسين الرشتي، خطابة در خصوص اتحاد اسلامية مسلمين، مطبعة حبل المتين، النجف ١٣٢٩هـ ص ٢٧.)
٢٦ ـ فؤاد الاحمد، الشيخ حسن على آل بدر القطيفي، موسسة البقيع لاحياء التراث،بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.
٢٧ ـ عبد الرحيم محمد علي، المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، مصدر سابق، ص٨٤.
٢٨ـ حميد عنايت، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٣٣٥.
٢٩ ـ عبد الرحيم محمد علي، مصدر سابق .
*ـ اعتمدنا في هذا الصدد رسالة النائيني (تنبيه الامة وتنزيه الملة) المنشورة في مجلة الموسم، العدد الخامس المجلد الثاني لعام ١٩٩٠م ـ ١٤١٠هـ بتعريب الشيخ صالح الجعفري والتي نشرت أول مرة في مجلة العرفان.
٣٠ ـ حامد الكار، (دور العلماء المعارضة في السياسة الايرانية المعاصر) في كتاب ( ايران ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠..الثورات المعاصرة، القوى السياسية والاجتماعية،دور الدين والعلماء والتسلح وسياسة "التوكيل"، مؤسسة الابحاث العربية، لمجموعة من الباحثين ، الطبعة الاولى، نيسان ابريل ١٩٨٠، ص ١٨٣.
٣١ ـ: يلزم الالتفات الى أن رسالة النائيني نشرت قبل وصوله سدة المرجعية، ولكن "حين بدأ يخطو الى الزعامة الدينية وجد أن هناك مجالات واسعة سيستغلها خصومه لمهاجمته بسبب الآراء التي تضمنتها رسالته، والتي تتنافى

مع الزعامة الروحانية التي يريدها الرجعيون والجهلة خلواً من كل تفكير حر مستقيم فسعى النائيني رحمه الله الى جمعها وبذلك على ماقيل يومذاك لشراء كل نسخة ما لايقل عن ليرتين ذهبيتين" حسبما ذكر جعفر الخليلي في مجلة العرفان المجلد ٤٣ ص ١٠٣٢ سنة ١٩٥٦، ويقول السيد محسن الامين في الجزء السادس ص ٥٤ من اعيان الشيعة إن النائيني جمع الرسالة بعد وفاة الخراساني.

٣٢ ـ الموسم، مجلة فصلية مصوّرة تعنى بالآثار والتراث، العدد الخامس، المجلد الثاني، ١٩٩٠ ــ ١٤١٠هــ بيروت، لبنان، ص٨٤.

٣٣ ــ الشيخ اسماعيل المحلاتي، اللئالىء المربوطة في وجوب المشروطة، طبعة بوشهر ايران (د.ت) ص ٣.

٣٤ ــ النظم السياسية، د.ثروت بدوي، دار النهضة العربية، ١٩٧٢، القاهرة، ص ١٢٩ .

٣٥ ــ جان جاك شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى من ميكافيلي الى ايامنا، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، ١٩٨٠، ص ١١.

٣٦ ــ روبرت م ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٤

٣٧ ــ أنظر: جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، طبعة بيروت.

٣٨ ــ تاريخ الحركات القومية، د. حاطوم، الكويت ج١ ص ٦.

٣٩ ــ النظم السياسية، د.ثروت بدوي دار النهضة العربية ١٩٧٢ القاهرة، ص ١٣٩ ــ ١٤٠.

٤٠ ــ من خطاب في مسرح زيزينيا بمصر نشر في جريدة (مصر) في ٢٤ مايو ١٨٧٩م بعنوان(حكيم الشرق) أنظر:علي شلش، جمال الدين الافغاني، سلسلة الاعمال المجهولة، دار رياض نجيب الريس، قبرص، ١٩٨٧ ص ٨٠

٤١ ــ العروة الوثقى، اعداد هادي خسرو شاهي ص ١٠٤.

الفصل السابع

# اتجاهات التغيير السياسي..
# وانتصار الفقيه على الدولة

## ـ الاصطراع الفكري

ثمة تحول سياسي طرأ على الساحة الداخلية الايرانية أفضى الى خلط الاوراق وطوى معه مرحلة بالغة الخطورة، بانقراض الدولة القاجارية سنة ١٩٢٤ وقيام الدولة البهلوية، والتي ستشهد تحديات من نوع مختلف.

فقد جاء التحول السياسي الداخلي مع تشكّل تيارات ثقافية حداثية، أملى ظروفاً جديدة وآليات عمل متطورة. لقد مثّلت ثورة الدستور عام ١٩٠٦م، أول مواجهة مباشرة بين تيارين فكريين في ايران، كأول تكوين لصراع الثنائيات الذي شهده العالم الشرقي: الاصالة والمعاصرة، والقديم والجديد، مواجهة جرت عند الحد الفاصل بين الاجتهادات الايديولوجية بين التيارين الديني والتغريبي، واستنفر الاخير في معركته كل الجهود لتقويض التيار الديني، وشارك في هذه المعركة مفكرون وساسة اوروبيون لصالح تيار التغريب.

لقد تحيّن بعض الساسة والمبشّرين الاوروبيين فرصة ينفذون منها الى المجتمع الايراني، بعد جهود مضنية ترتد الى أكثر من قرن، فقد جاء (سرجان ملكم) وهو من فحول السياسيين الانجليز في الهند ثلاث مرات الى ايران في عهد فتح علي شاه، في اطار مأموريات خاصة، كانت الاولى عام ١٨٠٠م، من طرف قائد القوات الانجليزية في الهند، بصدد توقيع اتفاقية خطيرة مع فتح علي شاه لحساب الانجليز، وبعد عودة سرجان ملكم الى بريطانيا عام ١٨١١م، كتب في عام ١٨١٥م (تاريخ ايران) باسلوب أغرى الايرانيين بالتطور الحضاري الغربي، ودفع بجيل منهم لاقتباس النظم الغربية والترويج لها لجهة تعميمها على مؤسسات المجتمع الايراني.

وكتب في نفس السياق أيضاً سي آر مارفام كتاباً بعنوان (موجز تاريخ ايران)، فشقّ قناة ثقافية اعتمدها جيل من المتغربين في ايران، في التعبير عن الانبهار الشديد بالحضارة الغربية، دون التفات الى خصوصيات الشعوب والثقافات وعوامل المكان والزمان، ونوعية النظم والقيم

السائدة، فقد درس هذا الجيل الحضارة الغربية على علاّتها. هذه الدراسة بما أثارت من تساؤلات بدأت تشغل ذهن (مستشار الدولة)، وأحاقت به الحيرة حين أمعن النظر في أوضاع الحياة الفرنسية، وما فيها من تقدم علمي واجتماعي، فأصر على معرفة سر ذلك!

فجاء ميرزا ملكم خان (ناظم الدولة) بالسر، في جملة مقتضبة، وقال ما نصه:"إن سر تقدم الاوروبيين يكمن في كلمة قانون"، فكانت حافزاً على اصدار جريدة (قانون)، وبدأ ملكم خان يرصد فيها القوانين الاوروبية، وكان يستهدف في الاساس التوسل بالقوانين الغربية، في سبيل إحداث تطور حضاري في ايران، فكان يعلن صراحة في الجريدة "إن تقليد الغرب ضرورة حضارية ..ولأخذ أصول الحضارة الحديثة وأسباب التقدم العقلي والفكري لانمتلك الحق في اختراع الجديد. نعم يجب أن نأخذ العبرة من الغرب فنحن بحاجة لأن نأخذ جميع الصناعات من البارود الى خياطة الحذاء"[١]، وتقدّم ملكم خان باقتراح للدولة الايرانية جاء فيه "لبعث التمدن في الدولة يجب أن تقدم الى ايران هيئة من المدراء والمهندسين الفنيين ويبلغ عددهم مائة شخص من الغرب وتتسلم جميع الوزارات والمؤسسات الحكومية فتقوم بتعليم الايرانيين نمط جديدة في الادارة، وأن تفتح ــ الهيئة ــ ايران أمام الشركات الاجنبية"[٢].

وتبع ملكم خان، عدد من المثقفين المتأثرين بالفكر الغربي، مثل تقي زادة وكان من تلامذة خان، وأحد محرري جريدة (قانون)، فكتب في العدد الاول منها "لابد من تأييد تام لرواج الحضارة الاوروبية بلا قيد أو شرط والتسليم المطلق لأوروبا وأخذ الآداب والعادات والتقاليد والنظام والعلوم والصناعة والحياة وكل جوانب الفرنجة، بدون استثناء، وحل كافة أنواع الروابط والاعتقادات السابقة.." وأضاف: "يجب على ايران أن تؤول الى الغرب ظاهراً وباطناً جسماً وروحاً فحسب"، وخلص للقول: "يجب علينا أن نتحول الى افرنجة من قمم رؤوسنا حتى أخمص أقدامنا"[٣].

ومن رواد التيار التغريبي في ايران، ميرزا فتحعلي آخوند وكان عميلاً لروسيا القيصرية، عمل مترجماً للغات الشرقية، يقول آخوند: "لقد أضاعت شعوب آسيا حرية الكلمة اضاعة تامة، وهي محرومة تماماً من لذة المساواة ونعمة الحقوق الانسانية..عليكم جميعاً أن تعرفوا كبيركم (أي أوروبا)، فيجب أن نطيع دائماً أوامر ونواهي الغرب وتتعلموا أصول العبودية والآداب[٤]..وهناك مسائل دائرة في كل أوروبا وهي المعتقدات الباطلة، هي موجب سعادة النظام والمجتمع، ولن يتحقق الرقي والامن والسعادة للبشر الا بهدم هذه المعتقدات الدينية.. وإن وجود العلماء والوعاظ الذين يبثون علومه ــ أي علوم الدين ــ وتلقيناته إنما ينزعون الراحة والنعمة من عامة الشعب ويحرمونه من النعمات الالهية عن طريق أن الموسيقى حرام، وأن

الاستماع للاغاني حرام، وأن الذهاب الى المسرح حرام، وأن الرقص حرام، وأن لعب الشطرنج حرام"[٥].

وردد يحي دولت آبادي كعنصر ناشيء في تيار التغريب نفس المقولات، وكان يعتقد بأن منشأ الامراض والمفاسد الاجتماعية المزمنة ناجم عن خلط الدين بالسياسة. بل أن فوجاً من المتغربين أمثال تقي زادة وسيد جمال الدين واعظ ودولت آبادي وملكم خان وكسروي ونجم أبادي يعتقد بأن الاسلام يقف عقبة أمام التطور والرقي والحضارة ..ويتبنى ـــ هذا الفوج ـــ الفكر الحر البعيد عن الروابط الدينية والشريعة الاسلامية[٦].

من جانب آخر، نشطت حركة الترجمة وسط الاتجاه اليساري الايراني، وبدأت تروج الافكار الاشتراكية بعد قيام حيدر عمو أوغلي (قائد الشيوعية في ايران) وتقي أراني وهو من تلامذة أوغلي، بالكتابة عن الشيوعية وشرح مبادىء الاشتراكية، ورسم مخطط تنظيمي للحركة الاشتراكية في ايران، والتي بدأت عملياً في التشكّل بعد ثورة الدستور، ومنها (منظمة مجاهدي مشهد) عام ١٩٠٧م، و(المركز الغيبي) في تبريز عام ١٩٠٨م، ويقول إيفانوف" ظهرت في عام ١٩٠٧م الجماعات الاشتراكية الديمقراطية في ايران لأول مرة، وظهرت منظمات المجاهدين عام ١٩٠٥ في ماوراء القوقاز ومدن شمال ايران، وكان هؤلاء يرتبطون عن طريق منظمة (همّت) بثوار ماوراء القوقاز[٧].

وبرز حزب تودة الشيوعي في ايران كأكبر جماعة شيوعية منظمة، تضم نخبة ممتازة من كبار الشيوعيين والمرتبطين بأفكار المؤسسين الاوائل للشيوعية في ايران، وارتبط حزب تودة بالكومنترن. أما التيار الليبرالي في ايران، فقد بقي تاريخياً الى جانب السلطة الحاكمة قبالة التيار الديني، فوقف تقي زادة ضد آية الله حسن مدرس في قضية اعلان الدستور في ايران عام ١٩٠٦م. وحين وقع الانقلاب على الدستور بقيادة محمد علي شاه، وضلوع تقي زادة في الانقلاب، لجأ تقي زادة الى السفارة البريطانية وسافر الى لندن ليلتحق برفيقه ملكم خان.

وفي عهد رضا شاه الذي تسلم الحكم بدعم بريطاني عام ١٩٢٥م، وقف التيار الليبرالي الى جانبه، بل وشجعه على بعث القومية الايرانية، حيث قام باعادة كتابة التاريخ الايراني، لتهميش فترة التاريخ الاسلامي في ايران، كما شجّع على أعمال الحفريات والتنقيب عن الآثار التاريخية في ايران من قبل خبراء أجانب فأخرجوا الجثتين المتفسختين لكورش وداريوش من قبريهما، للتبجح والتغني بماضي ايران الاسطوري بدلاً من الاسلام[٨]، كما نشروا كتاب (ايران القديمة) في ثلاث مجلدات ضخمة، وهكذا كتاب (ايران باستان) من تأليف حسن بيرينا (مشير الدولة) وترجموا كتاب (ايران في العهد الساساني) للمؤلف الدانماركي كريستين.

وسار رضا شاه بسيرة أتاتورك تركيا، فاستمد من الطراز الاوروبي برامج التغيير والتغريب، بدءا من انشاء مدارس حديثة تعتمد المناهج التعليمية الغربية كمدرسة الحقوق ذات الطابع الفرنسي، مروراً بالبعثات الطلابية الى الجامعات الاوروبية، وانتهاءً بالاجراءات التعسفية كالقوانين المفروضة على رجال الدين والحوزات العلمية ونزع الحجاب ومحاربة العمائم، والزام الايرانيين بارتداء اللباس الغربي[٩] واعتماد المدارس المختلطة واقرار التاريخ القومي الايراني كمادة أساسية في مناهج التدريس الحكومية..

من جهة ثانية، عمد رضا شاه الى غربلة اللغة الايرانية من الكلمات العربية[١٠]، غير أنه باء بالفشل الذريع، والطريف أن الرسالة التي بعث بها رضا شاه الى أحد وزرائه والمتضمنة لقرار غربلة اللغة الايرانية، تضمنت كماً كبيراً من المفردات العربية.

ولسنا معنيين هنا بالتوغل في تفاصيل البرنامج التحديثي لدى رضا شاه بمقدار ماتعنينا التشابكات المعقدة التي أحاطت بالخط الفقهي النشط. فقد أصبح الاخير امام تحدٍ يمس منظومته الايديولوجية والتي لم تكن في وقت مضى مورد اختبار، بل على العكس كانت محرّكاً فعّالاً للانصار المؤمنين، الامر الذي اضطره للانسحاب السريع من حقل الصراع السياسي، ليبدأ في تنظيم صفوفه للدفاع عن تحصيناته الفكرية.

لقد لعب التحالف المتين بين النظام البهلوي والاحزاب السياسية العلمانية دوراً خطيراً في تعويق حركة الفقهاء، فيما استجاب قسم كبير من أفرادها لتدابير السلطة، فانكفأ دور المرجعية في ايران، واقتصر على الفتيا وجباية الحقوق الشرعية وادارة الحوزات الدينية والتدريس وفي اقصى الحالات رعاية بعض المشاريع الخيرية ذات الطابع التربوي والاجتماعي، فيما كان الانخراط في الشأن السياسي نادراً ومحدوداً.

ولا ننسى هنا الاشارة الى محاولات شاه رضا في التقليل من نفوذ المراجع في الشارع الايراني عبر اغلاق المدارس الدينية في قم ومشهد، والاصطدام المباشر بعقيدة الشعب، عبر اقامة الافراح في شهر محرم، وفرض قانون التجنيد الاجباري على طلبة العلوم الدينية وفرض اللباس المدني عدا بعض الحالات التي اقتصرت على رجال الدين الكبار[١١]، إذ وجد الشاه صعوبة بالغة في الاصطدام المباشر بهم، فرجّح استمالتهم، فكان يرسل وزير بلاطه لتفقد أحوال السيد ابو الحسن الاصفهاني المقيم في العراق والشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية بقم[١٢]، وكان يحمّله رسائل لهم.

بيد أن قسوة الشاه في مواجهة العلماء لجهة محو نفوذهم، أفسدت علاقته بهم، فكان الشاه يميل الى تقليص نفوذ العلماء عبر القتل أو النفي، وتالياً جنوحه الى الدخول في تحدٍ مباشر

ضد مشاعر الناس والعلماء، حيث طلب أن تقام له في عشرة محرم زينة وفرح واستقبال في مشهد (مثوى الامام علي الرضا الامام الثامن للشيعة الامامية)، فامتنع العلماء عن استقباله وكان السيد حسين القمي من كبار علماء ايران في زمانه في مشهد استنكر هذا العمل، فوقعت القطيعة والمنافرة بين الشاه رضا والعلماء، وقرر الشاه نفي السيد القمي الى العراق بعد أن اعطاه نفقة السفر وهي العادة التي استحدثها القاجاريون في التعامل مع المعارضين لسلطانهم، فسكن القمي كربلاء، ودرس فيها وصارت له وجاهة وبعد خروج الشاه من ايران، واستلام ابنه محمد رضا بهلوي زمام السلطة، عاد القمي الى ايران، وفي زيارته لمشهد بث منشوراً في أنحاء ايران يدعو فيه الاهالي للتمسك بالدين والعودة للحجاب ونبذ السفور، واستنكار التدابير الشاهنشاهية، ولكن منشوراً مضاداً مجهول المصدر أحبط مهمة القمي، فعاد القهقري الى العراق، ولم يظهر صيته الا بعد وفاة السيد أبو الحسن الاصفهاني حيث مال الناس في ايران وغيرها الى تقليده[١٣] ثم انتقلت من بعده الى السيد حسين البروجردي(١٢٩٢ ـ١٣٨٠)[١٤].

لقد بدّل التدبير الشاهنشاهي في واقع الفقيه الشيعي كثيراً، كما تعرضت الحوزة الى حملة شرسة من جانب رضا شاه[١٥]، ادت الى استتار خط الفقهاء السياسيين في ايران طيلة عهد الشاه رضا مؤسس النظام البهلوي، وتستغرق فترة العشرينات حتى مطالع الخمسينات، ليستأنف هذا الخط ظهوره بخطوات محسوبة مع بروز الحركة الوطنية في عهد الشاه محمد رضا بهلوي.

## كاشاني مصدق ..الديني/السياسي من التحالف الى القطيعة

ادى الانزلاق في عهد رضا شاه نحو التحالفات الدولية، عن طريق تحويل ايران الى قاعدة عسكرية اميركية وابرام الاتفاقيات الضخمة المجحفة كاتفاقية التعاون والمساعدات الدفاعية عام ١٩٥٠، ومضاعفة الوجود العسكري الاميركي في ايران، بارتفاع عدد البعثات العسكرية الاميركية الى اربع بعثات اضافة الى ٩٠٠ خبير عسكري اميركي قدموا الى ايران بعد انسحاب روسيا من شمال ايران الى جانب الهيمنة الاميركية على البترول الايراني، ادى ذلك كله الى انبعاث موجات سخط شعبي في ارجاء ايران، نتجت عن وقوع اضرابات عام ١٩٥١م في حقول النفط، وبدأت المساعي لاقامة جبهة رفض تطالب بتأميم النفط الايراني، وخرج خط الفقهاء عن صمته، وسرعان ما وجد نقاطاً مشتركة يلتقي على اساسها مع الجبهة الوطنية، فوقع سبعة من كبار علماء الدين في ايران على فتوى جاء فيها "إن دعم الحركة من أجل تأميم النفط واجب ديني على كل مسلم ايراني".

وبرز آية الله كاشاني كقطب ديني سياسي بارز في أحداث التأميم، ووفر الغطاء الديني والشعبي لحركة مصدق، في أبرز حدث يعبّر فيه عن التحالف بين الجبهتين الوطنية والاسلامية، وقد يكشف عن مستوى التسييّس الذي وصله الفقيه، فالكاشاني الذي بدأ نشاطه السياسي عام ١٩٤٦ بعد عودته من النجف الى ايران، انبرى للدعوة للجهاد دفاعاً عن فلسطين، وشجّع الايرانيين على التطوّع لمقاومة الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين، ولكن رغم أن الدعوة لم تنجح بسبب الموقف الرسمي للحكومة الايرانية من الصراع العربي ـ الاسرائيلي، الا أن مجرد الدعوة، مشفوعة بنوع القضية وعدالتها كالقضية الفلسطينية، أكسبت الكاشاني شعبية واسعة، وصنعت منه رمزاً سياسياً ووطنياً .

ويثير تولي الكاشاني مهمة الاسناد عوضاً عن القيادة في حركة التأميم وتداعياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، يثير سؤالاً حول طبيعة التوازنات الجديدة والمراتب السياسية المستحدثة في العهد البهلوي، وهي في قسم كبير منها جرت في سياق خطة حكومية مرسومة، أدّت فيما أدت الى انكماش الخط الديني لحساب الخط الليبرالي القومي، فيما يحلل المؤرخ الايراني سبهر ذبيح ومن وجهة نظر ليبرالية محضة أن الدكتور مصدق رجل سياسي ليبرالي صرف وغير عقائدي ديني ويرى أن دور رجال الحوزة هو تأهيل الجماهير للوقوف الى جانب الحركات الوطنية والدفاع عنها لا غير أما مسألة تدخلهم في الشؤون التنفيذية وماشابهها فهو غير لائق بهم(١٦).

ويبدو هذه التحليل صحيحاً، بالنظر الى سطح الاحداث، فقد سيّر الكاشاني مظاهرة شعبية طالبت باستقالة الحكومة، فكان لها مفعول سحري أدت الى استقالة حكومة حسين علا في ٢٧ أبريل ١٩٥١، وبعد يومين صادق المجلس على تعيين محمد مصدق رئيساً للوزراء في ايران، الذي بادر بتأييد الكاشاني الى طرح موضوع تأميم النفط الايراني وشركة البترول الانجلو ايرانية في المجلس فأصدر قراراً بالتأميم بتاريخ ٢٤ مايو ١٩٥١م، فكان فاتحة صراع سياسي عصيب بين ايران والقوى الكبرى، فيما بدأت الضغوط الداخلية تشتد حول حكومة مصدق من اطراف موالية لبريطانيا في الحكومة والبرلمان، وحاول الكاشاني تفكيك سلسلة الضغوطات تلك عن طريق تسيير التظاهرات الشعبية المؤيدة لحكومة مصدق، فيما اتسعت شقة الخلافات بين الشاه ومصدق، تفاقمت في حزيران ١٩٥٢ حين استلام مصدق منصب وزير الدفاع، وهي من الوزارات السيادية النشطة في تلك الفترة بالنظر الى الصفقات والترتيبات العسكرية بين ايران والولايات المتحدة، وعلى اثره قدّم مصدق استقالته من رئاسة الوزراء، فنصّب الشاه مكانه (قوام السلطنة)، الذي اتخذ تدابير صارمة وفورية ضد أي تحركات شعبية محتملة، وأنزل الجيش في الشوارع، فأطلق اية الله كاشاني فتوى بالجهاد جاء فيها: "..يجب على كافة اخوتي

المسلمين التأهب للجهاد الاكبر لمقارعة الاستعمار والخونة، فليثبتوا امام الجميع مرة أخرى إن الاستعمار وأياديه وكافة الخونة المرتزقة لا مكانة لهم في بلادنا وسوف لن يعود العهد البائد ابداً..".

وحاول الشاه ثني الكاشاني عن المضي في تنفيذ مقتضى الفتوى، الا أن الوساطات فشلت فانفجرت التظاهرات في شوارع طهران رغم حظر التجول المفروض، ووقعت مذبحة عرفت بـ(مذبحة ٣٠ تير)، فاضطر الشاه الى التنازل وأعاد مصدق الى منصبه كرئيس للوزراء اضافة الى منحه مهمة قيادة وزارة الدفاع.

على أن خلافاً دب الى التحالف بين الجبهتين الوطنية والدينية، اثر تعيين مصدق لأشخاص شاركوا في ضرب الانتفاضة الشعبية الموالية لمصدق، بتنصيب اللواء وثوق الدولة قائداً للجيش، الذي رشق الثوار القادمين من كرمانشاه الى طهران وترشيح اللواء زاهدي (قائد الانقلاب ضد مصدق) في منصب وزير الداخلية، اضافة الى التزام مصدق الصمت حيال بعض التدابير الاصلاحية والاجراءات الصارمة المفروضة على رجال الحوزة، يضاف الى ذلك انطلاق حملة تشويه مكثفة ضد اية الله كاشاني من قبل انصار مصدق في الجبهة الوطنية والمسيطرين على الصحافة الايرانية، وقد أدت تلك الحملة الى انشقاق التحالف وبدأت الساحة الايرانية تموج بالدعايات ضد الكاشاني.

وفتحت تلك الحملة ثغرة واسعة في جدار التحالف، كما وفّرت فرصة سانحة لتقويض اركان الحكومة الوطنية، فقام اللواء زاهدي وبمساعدة معاونيه في وزارة الداخلية بانقلاب عسكري دبّرته المخابرات المركزية الاميركية من السفارة الاميركية في طهران وسقطت حكومة مصدق في ١٩ آب ١٩٥٣.

وكان من نتائج انتكاسة حركة الكاشاني ـ مصدق، افول الخط الاحتجاجي العلمائي، فبينما تنامى الخط الليبرالي داخل السلطة، انسحب الخط العلمائي عن الساحة السياسية وانكفأ الى معاقله التقليدية (الحوزات الدينية..) بعد أن خضّدت شوكته، وصاحب هذا الانكفاء تعبئة مضادة مشحونة بألوان التقريع والتجريح ضد علماء الدين السياسيين، وتعالت الاصوات بتفكيك ماهو ديني عما هو سياسي، بل أن تصدعاً أصاب بنية الخط العلمائي الاحتجاجي وبدأ يفقد جزءا هاماً من رصيده، فقد برز آية الله السيد حسين البروجردي وكان من أنصار الولاية السلطانية للفقيه(١٧)، كأحد المناهضين لاشتغال رجال الحوزة في السياسة، وحذر بعد نجاح انقلاب زاهدي وعودة الشاه في كلمة أمام حشد كبير من رجال الدين والعلماء في مدينة قم، من مغبة انخراط رجال الدين في الاحزاب السياسية أو الانشغال بالعمل السياسي.

ويجب الالتفات هنا الى نتيجة أخرى بالغة الاهمية، فقد أعقب انتكاسة الخط الاحتجاجي، ظهور انجمن حجتية في نهاية الخمسينات على يد الشيخ محمود تولائي في رد فعل اعتراضي على المذهب البهائي الذي يرد جذر نشأته الى عهد القاجاريين على يد شخص يدعى (بهاء الله) وقيل أنه كان يحظى بدعم بريطانيا ابان العهد الاستعماري في ايران، وقد طرحت شخصية (بهاء الله) على اساس أنه الامام المهدي، وجاء بعده نائباه (شوقي) و(عباس افندي) اللذان قادا الحركة البهائية واعلنا انفصال الدين عن السياسة، وحازا على اجازة في العهد الشاهنشاهي باسم (مجمع البهائية) وقد حقق الاخير رواجاً كبيراً في ايران، وكان من بين اعضائه عباس هويدا آخر رئيس وزراء في العهد الشاهنشاهي، و (هجير يزداني) أحد الاثرياء الايرانيين الذي تولى تمويل المجمع.

إن اساس فكرة التجمع تقوم على: أن الامام المهدي قد ظهر بالفعل متمثلاً في (بهاء الله) وعليه فقد أسس الشيخ تولائي بعد استفحال البهائيين في ايران، انجمن حجتيه للتصدي للبهائية، وقد سمحت السلطات الايرانية في عهد الشاه محمد رضا بهلوي للانجمن بالعمل شريطة عدم الانخراط في الشأن السياسي، فكان من أقوى التنظيمات الدينية غير السياسية، وأهم مبادئه: تعزيز الايمان بحتمية ظهور الامام المهدي، من أجل اقامة حكومة اسلامية. وأن مهمة الفرد المسلم في عصر الغيبة ليست اقامة الحكم الاسلامي وانما اعداد الناس لانتظار ظهور الامام وقيادة الحكم الاسلامي. وروّج أعضاء الانجمن مبدأ فصل الدين عن السياسة، وهكذا أحجموا عن ممارسة النشاط السياسي، ما ساعدهم على الانتشار السريع في المحيط المجتمعي الايراني، ويمكن تصوّر حجم تأثير أنجمن حجتية من خلال كتابات د. شريعتي الذي كان موضع هجوم اقطاب الانجمن، فكتابات شريعتي حول (التقية، الانتظار، الشفاعة، القشرية في مزاولة الطقوس الدينية، الادعية والاحجبة) توحي بطبيعة الثقافة التي كان أنجمن حجتيه يضطلع بترويجها في تلك الحقبة[١٨].

وعلى اية حال، فقد راحت الثقافة التقليدية تتمفصل على تمزق الخط الاحتجاجي في ايران، وبرز اقطاب تقليديون ولّدتهم الاحباطات التي اصابت صميم الخط الاحتجاجي، وبدأوا يطلقون من زوايا الحوزات العلمية موجة من الافكار التقليدية وترسيخها في أوساط العامة، واستعار أقطاب هذا الخط من التراث الشيعي مايعزلون به انفسهم وأنصارهم عن الميدان السياسي، فعاد التمحْور على فكرتي التقية والانتظار، يمهر المذهب الشيعي بلون قاتم، وترسخت موجة الافكار تلك باسناد النظام البهلوي في ايران، الذي وجد في الخط التقليدي الوسيط الطبيعي الذي ستتوالد فيه أفكار العزلة والانتظار والتقية والشفاعة يعيق بها الخط النهضوي عن الحركة، وبدأ شعار (فصل الدين عن السياسة) يروج في الساحة الايرانية،

ويسوّغ للنظام البهلوي تحويل الحوزات الدينية الى حقول مغلقة لعزل رجال الدين عن المشاركة في الحياة السياسية، وتمسك النظام البهلوي بهذا الشعار حتى مع تصاعد حركة الشارع الايراني عام ١٩٧٧، إذ وقف شاهبور بختيار آخر رئيس وزراء في عهد الدولة البهلوية وخاطب البرلمان الايراني قائلاً: "إن مركز آيات الله لهو أعلى بكثير من الدخول في حلبة الصراع السياسي وبالاسلوب الذي أقوم به أنا وأنت هاهنا"[١٩].

وبالرغم من أن الخط التقليدي قد غدا بعد وفاة السيد البروجردي (١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠)[٢٠] وتبني الشاه البهلوي طرح وتأييد مرجعية السيد الحكيم في ايران لتفويت الفرصة على بروز مرجعية ايرانية يمثل الخط العريض في الوسط الشيعي عموماً[٢١]، ويجد قبولاً من العامة لاتساقه مع ميول الافراد الى السلامة في الدنيا، وكره الافتتان، في ظل انسداد آفاق التغيير واشتداد قبضة النظام البهلوي في ايران، ولكن تلك التدابير لنقل المرجعية من ايران[٢٢] لم تحبط بصورة نهائية فرص ظهور قيادات سياسية مرجعية، ففي ظل اشتداد التدابير الشاهنشاهية تلك برز مراجع احتجاجيون أمثال السيد حسن الطباطبائي القمي وروح الله الموسوي الخميني وبهاء الدين المحلاتي ليفجر هؤلاء الغيتو الحوزوي في أحداث يونيو ١٩٦٢، وقيادة الخط النهضوي الديني المنقطع منذ الخمسينات الميلادية، حاملاً معه رسالة نقد وتصحيح المفاهيم الشيعية، فقد برز اية الله الخميني (١٩٠٢ ــ ١٩٨٩) في رد فعل احتجاجي على التدابير الشاهنشاهية ضد الحوزة، وحمل معه مشروع الدولة الدينية.

## الخميني ..ولاية الفقيه

من الضروري الاشارة الى أن التبدلات في السلطة والواقع السياسي الايراني عموماً في العهد البهلوي، فرضت أيضاً تبدلات في اتجاهات التغيير، وتنوّع آلياته، وهذه التبدلات ليست معزولة عن تأثيرات الاحباط الناشيء عن فشل الحركة الدستورية، وربما الى حد ضئيل عن فشل ثورة العشرين في العراق، الامر الذي أدى الى تباين التصورات حيال ازمة السلطة وسبل استبدالها، كما نجد تجلّياتها في انفراز أربع مناهج للتغيير السياسي واقامة الدولة الدينية يمكن رصدها على وجه السرعة على النحو التالي:

ـ التغيير العسكري: وتعد حركة ميرزا كوجك خان أول تجسيد لهذا النهج، إذ اتخذت من الغابات والاحراش قاعدة لانطلاقها نحو تنفيذ عملياتها العسكرية ضد السلطة، ومأوى تلجأ اليه وتتحصن بداخله، ثم جرى تطوير هذا النهج من قبل منظمة فدائيان اسلام بقيادة نواب صفوي، وقد تخصصت في اغتيال وتصفية كبار الوزراء ورجال البلاط، وكانت ترى بأن اقامة الحكم الاسلامي

مشروط بانهدام مؤسسة الحكم عبر تصفية رجالاتها، وعناصرها، وقد تقمصت منظمتا فرقان ومجاهدي الشعب ذات الدور، الذي استمر حتى بعد انتصار الثورة الايرانية.

ـ التغيير الثقافي، وهو على الضد من التغيير العسكري، ويرى بأن جذر التخلف ثقافي، وأن الازمة الحضارية التي يعيشها المجتمع الايراني لا سبيل الى حلها الا بالتغيير الثقافي، الذي يطال اساسيات التفكير عند المسلمين الشيعة، وبنية الوعي التاريخي الشيعي، وهكذا بنية الوعي الديني/المذهبي، بوصفه مدخلاً موضوعياً للتغيير الجذري الشمولي في الامة، ويقف على رأس هذا النهج الشيخ مرتضى مطهري ود. علي شريعتي، على أن اتفاق مطهري وشريعتي على تحديد هوية الازمة وميكانيزم التغيير لا يعني الاتفاق على المنطلق، أو على تفسير موحد للازمة الثقافية، وتالياً محاور التغيير بدرجة أولى.

ـ التغيير السياسي السلمي: وهو اتجاه يرى بأن تغيير السلطة يتم من داخلها، أي من خلال مؤسسات الدولة، وتحت قبة البرلمان باعتباره أحد الاقنية المهمة للتعبير عن المواقف، وربما أيضاً التغيير في طبيعة السلطة، ويعد السيد حسن المدرس رائداً بارزاً من رواد هذا النهج، وقد دفع حياته ثمناً من اجله، ثم تبلوّر في التحالف السياسي الفريد بين مصدق وآية الله كاشاني، العمل من أجل دفع الحكومة لتطبيق الدستور، ثم طوّر المهندس مهدي بازركان (أول رئيس وزراء لايران بعد انتصار الثورة) في الستينات تجربة الجبهة الوطنية الاسلامية، بما يؤهل عناصرها للتسلل والانتشار في الجهاز الدولتي، والانقضاض عليه من الداخل، وقد اعاد العمل بها بعد انتصار الثورة، وزاد اهتمامه بها بعد تصفية التيار الليبرالي بشقيه العلماني والاسلامي من الحكومة الاسلامية الايرانية.

ـ التغيير الثوري الجماهيري: نهج يرى انهدام السلطة على يد الجماهير، باعتبارها صاحبة الوزن الاكبر في موازين القوى الداخلية، والمحرّك الاول والاقوى لعجلة التغيير، ولكن تظل الجماهير بحاجة الى قيادة العلماء والفقهاء، باعتبارهم مفاتيح الحراك الاجتماعي، والقادرين بفعل سلطانهم الروحي، حشد وتنظيم كل الطاقات في مقاومة السلطة، ثم الاتكال عليها في تغيير اتجاه السلطة أو بناء سلطة بديلة، وقد انفرد الفقهاء الاصوليون بهذا النهج دون غيرهم، فبناء على التقليد المستحدث لعلاقة الفقيه/ المرجع، والجمهور/ المقلد، واستقرار العلاقة في دائرة المقدس، اكتسب الفقيه سلطة استثنائية نادرة، وهي منفذ واسع للجمهور، وتعززت هذه السلطة بعد سلسلة اختبارات أثبت عبرها الفقيه بأنه المؤهّل الافضل للوصول الى الجمهور، وصاحب المبادرة الاولى في امتلاك ارادة الجمهور وتوجيهه، ويتوقف الامر إذن على تموضع

الفقيه في دائرة الاحداث، كمـا في: التنبـاك/ الميرزا الشـيرازي، والحركـة الدسـتورية/ الآخونـد الخراساني، وحركة التأميم/ الكاشاني، ثم تتوجت في الثورة الاسلامية الايرانية/ الخميني.

وفي الواقع، بدأت مع حركة الخميـني مفارقـة تاريخيـة مفصليـة، كونـه أول فقيـه شـيعي يتطابق افقه السياسي مع حركته الاحتجاجية، بكلام آخر، أول فقيه شيعي يحمل مشروع دولة، ويسعى لتجسيده فعلياً، ونقطة تميّز هـذا المشروع، بأنـه ثـوري في خطابـه السياسـي والديـني، وثوري أيضاً في آلياته. لقد بدأ الخميني تنفيذ مشروعه بجرأة نادرة على اسـاس تقويـض التدابـير الفقهية السلطانية المرتهنة الى النـص الديـني، وارسـاء قـاعدة صلبـة لمشروعية العمـل السياسـي، واقامة السلطة[٢٣] في عصر الغيبة، الـتي يقيـم السـيد الخميـني علـى اساسـها اطروحتـه في ولايـة الفقيه.

ومن دون استباق سـياق البحـث، فـإن احـداث ٢٢ آذار ١٩٦٣ في مـاعرف بانتفاضـة خرداد، لم ترمّق المتبنى الفقهي السلطاني للسيد الخميني، فحتى تلك الفترة لم يعرف عنـه ظـاهراً سوى كونه رجل دين معارض تنحصر مطالبته في العودة الى الاسلام واسـتقلال ايـران واشـاعة الحريات العامة، وهي شعارات تبقى في حيز العمل السياسي الدعائي، بل يمكن القول أن السـيد الخميني حتى ذلك الوقت لم يتجاوز في تطلعـه السياسـي المهمـة الـتي نـاضل مـن اجلهـا أنصـار المشروطة ومن بعدهم السيد حسن المدرس، فالاطاحة السياسية بالنظام القائم لم يكـن بعـد مـن أهداف السيد الخميني وإن كان يحمل تصورات أولية حول الحكومة الاسلامية وولاية الفقيه بـل الصحيح أنه كان يدعو الى اشراك الفقيه في برلمان الشاه، حيث يقول:"ماذا سـيحصل لـو كـان من بين ممثلي المجلس المعينين من قبـل الشـاه، عـدد مـن المجتهديـن والعلمـاء العـدول، أليـس مـن الافضل أن يضم مجلسنا أيضاً افرادا من هذه الفئة بين صفوفه" ويقول ايضاً :"إن أولئك الذي لا يقبلون في الوقت الحاضر، هذا الامـر فـإن هـؤلاء الفقهـاء ايضـاً لم يعـارضوا هـذه التشـكيلات الناقصة و لم يفكروا في إضعاف اركان الحكومة"[٢٤].

والواقع، أن السيد الخميني لم يصل في ذلك الوقت الى اطروحة الخـلاص ممثلـة في (ولايـة الفقيه)، ويرد ذلك الى كونه لم يبلغ حينـذاك النصـاب الكـامل لحيـازة مرتبـة الاجتهـاد، فكـان السيد الخميني حينذاك يصنّف على طبقة حجج الاسلام وهي طبقة تدنو رتبة (آية الله) التي تمنح لرجل الدين المؤهلين لمقام المرجعية الدينية، وتمتد هذه المرحلة حتى نفيه من ايران حيث اسـتطاع تعويض رتبته الحوزوية المتأخرة بنشاطه السياسي الفعّـال ليحـوز علـى رتبـة (آيـة الله) مـن قبـل آيات الله العظام في ايران، وتالياً تصييره مرجعاً لكبح جنوح الشاه الى اعتقاله أو تصفيته[٢٥].

ولكن بمجرد قراءة عكسية لحركة التاريخ، نجد ثمة مدونة غير مرموقة لدى الامام الخميني، بقيت في الظل حتى بعد انتصار الثورة الاسلامية الايرانية، رغم تفاعلها في الوسط الحوزوي الايراني، فلم يحظ كتاب (كشف الاسرار) الصادر بين عامي ١٩٤١ ـ١٩٤٢ من شهرة ورواج كما حظيت به مصنفات أخرى مثل (الحكومة الاسلامية) و(البيع) وغيرهما، في سياق التنقيب عن نظريته في الحكومة الاسلامية، فيما كان بوسع الباحث أن يجد في (كشف الاسرار) ما لا يجده في المدونات الاخرى.

والحال أن كتاب (كشف الاسرار) جاء كرد فعل على كتاب (اسرار هزار سالة) أي أسرار ألف عام للشيخ علي أكبر حكمي زادة (إبن آية الله الشيخ مهدي بايين شهري أحد مراجع التقليد في ايران في الربع الثاني من هذا القرن)، وطبع الكتاب عدة طبعات، قال فيه: "أولو الامر والولاية على المسلمين غير متحققة الا للائمة (ع) فقط"، وقال ايضاً: "أن الملوك، والخلفاء، والحكام، ورؤساء الدولة ليسوا ولاة امر وليس لهم ولاية على المسلمين"[٢٦]، والكتاب في الوقت الذي ينزع شرعية أي ولاية سلطانية لأي شخص مهما كانت صفته على شخص آخر باستثناء الانبياء والائمة (ع)، يعتصم بمبدأ الانتظار، وينادي في مضمره بالتوسل بالتقية.

فكتب السيد الخميني رداً يشتمل على رؤيته في الحكومة الاسلامية والتصورات الاولية لاطروحة ولاية الفقيه المطلقة، متمثلاً مفهوم الامة الاسلامية الواحدة، التي تتوثق عراها وتسم صيرورتها بانصهارها في اطار حكومة واحدة ليتحقق امر الله القاضي ببناء دولة اسلامية "إن الله امر بهذا بناء كيان دولة اسلامية..ولما كان الامر شاملاً لكافة الامة الاسلامية بأن تطيع تلك الحكومة المعبّر عنها بـ (أولو الامر) فلا بد من وجود حكومة واحدة لا غير"[٢٧].

وفي ظل هذه الحكومة، يضع الخميني للفقيه مرتبة عليا لاتندرج في سلم المناصب الحكومية المتعارف عليها، بل يخرج الفقيه من النطاق البيروقراطي، وينحله صفة المشرف والمهيمن والضابط لتدابير السلطة وأجهزتها وتشريعاتها على نحو لا تخلّ فيه السلطة بالشريعة الاسلامية، تماماً كما جسّد السيد الخميني ذلك عملياً بعد انتصار الثورة الاسلامية عام ١٩٧٨، حيث أصبح الخميني ولي الفقيه/السلطة العليا النافذة على كافة السلطات "حينما نقول ولاية الفقيه لا نقصد أن يكون الفقيه رئيساً أو وزيراً أو قائداً عسكرياً، إنما نقصد بذلك اشرافه التام والنافذ على القوى التشريعية والتنفيذية للبلاد تحت اطار الدين الاسلامي"، ولكنه بغية تحاشي الوقوع في اشكالية السلطة الثيوقراطية التي تفضي الى سيطرة المؤسسة الدينية على الدولة والاعتداء على اختصاصاتها، يفرّق الخميني بين حكومة الفقيه وولاية الفقيه[٢٨]، بما نصه:"نحن لا نريد حكومة باسم فقيه، إنما نطالب بحكومة تتماشى مع قوانين الله تعالى..ودستوره الحكيم

الذي هو رحمة للعالمين، وهذا لا يتحقق الا بوجود العلماء وأهـل الديـن"[٢٩]، ولذلـك لا يمكـن للشعب أو للبرلمان أو للسلطة التنفيذيـة أن يكونـوا مصـدراً للقـانون، بـل أن السـلطة التشـريعية سابقة على السلطة التنفيذية وأن دور الاخيرة تنفيذ ماتمليه قوانين ا لله تعالى التي يصوغها الفقهاء في هيئة احكام وتشريعات وهذا ما يجعل الربط بين السلطتين التشريعية والتنفيذية حميمياً "يجـب فرض قوة تنفيذية بعد القوة التشريعية..ويجب الربط والانسـجام بـين هـاتين القوتـين ومـادامت هاتان القوتان منفصلتين عن بعضهما فإنه من المستحيل الوصول الى الهدف"[٣٠].

وبالرغم من تمثّل الخميني لمبدأ السلطات (وهو مـن ابداعـات الفكـر السياسـي الحديـث) باعتباره اساس الحكومة الاسلامية "إن اسـاس الحكومـة الاسـلامية السـلطة التشـريعية والسـلطة التنفيذيـة والسـلطة القضائيـة وبيـت مـال المسـلمين والجهـاد في سـبيل ا لله.."[٣١] الا أن هـذه السـلطات تنـاور في هـامش ضيـق وفي النطـاق التنفيـذي المحض كونهـا تخضـع للقـانون الالهـي (=فتاوى الفقهاء)، بما يجعل دور الدولة الاسلامية مقتصراً على تطبيق الشريعة حصـراً، وتشـمل اجتهادات الفقيه الولي. فالدولة الاسلامية كما يوحي كتاب (كشف الاسرار) في جوهرها هـي تجسيد مادي لعقل الفقيه، والنظام الضريبي مثالاً حيوياً في هذا المجال، كـون هـذا النظـام مـازال يتصاعد بشأنه سجال فقهي ضاري[٣٢] دون اشارات بقرب تسوية الخلاف في مسألة الضرائـب وصولاً الى اجماع فقهاء الشيعة، فالخميني الذي يظل في حالة استذكار متواصل لمشـروع الدولـة الدينية كما تكشف مصنفاته وخطاباته قبل الثورة الاسلامية وبعدها، يسـعى الى ارسـاء اركـان الدولة وترسيخها وإن أفضى احيانا الى جملة تعديـات علـى الملكيـة الفرديـة، فنجـده في أسـلمته للنظام الضريبي يمنح الدولة دفعاً معنوياً ورافداً مالياً بـالغ الاهميـة، وقـد نجـد في الوعـي الفقهـي الشيعي تفسيراً عقلياً لمثل هذا التدبير حـين تـدرج المسـألة في سـياق حمايـة الدولـة الاسـلامية لا حماية الملكية الفردية، يعني الانتقال من الخاص الى العام أي حكم العقل برجحان المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ويمكن أن نجد في قاعدة (الاهم والمهم) ما ينهض دليلاً في هذا الصدد.

فالنظام الضريبي اذن يقصد به تأمين مصير الدولة، ولذلك يمنحها منـاورة فعّالـة في الحـيز الضريبي (في النظام الاسلامي تتفرع الضرائب الى فروع بعضها يفـرض فرضـاً، وبعضهـا يـؤدى ندباً واختياراً..الواجبة على قسمين: الضرائب السنوية الدائمة وهي الـتي تؤخـذ في حالـة السـلم وعند قيام الحروب والانتفاضات. والثاني: الضرائب المؤقتة التي تؤخذ عند الضرورة، وهي غـير محددة، وتفرض حينما ترى الحكومـة الاسـلامية عـدم كفايتهـا واعتمادهـا علـى الضرائـب مـن القسم الاول ولأنها ضرائب غير مباشرة فللحكومة الخيار لتحديد الكمية التي تتطلبها"[٣٣].

إن محاولة استجلاء جوهر رؤية الامام الخميني في ضوء هذه القسمة الضريبية تتم مرتكزة على رؤيته الشمولية وتطلعه الكبيرفي اقامة دولة كهدف نهائي وهو هدف رئيسي لكل فقهه السياسي

يبقى قبل كل ذلك القول، أن من الصعب العثور على دراسات فقهية متخصصة للتحقق من إجرائية مفهوم ولاية الفقيه، وثبوتها، وشروط تكوينها، وآليات عملها، والمحددات التي تحكمها، وليس أمامنا سوى دراسة واحدة طرحت في الخمسينيات الميلادية، في دروس آية الله السيد محمد رضا الكلبيكاني على طلاب الحوزة الدينية في قم ونشرت عام ١٩٦٣ تحت عنوان (الهداية الى من له الولاية..في ولاية الاب والجد والفقيه)، حصر فيها مناصب الفقيه في الحيز الديني على النحو التالي: اولاً: الافتاء وبيان الاحكام الشرعية ليرجع اليه ويؤخذ منه وهذا مربوط بمسئلة الاجتهاد والتقليد. الثاني: القضاء ورفع الخصومة وقطع النزاع بالحكم على طبق الموازين الشرعية والقوانين المدنية الدينية، من الحقوق، والجزائية..

الثالث: ولاية التصرف في أموال الصغار، والسفهاء، والمجانين، وجمع شتاتهم واصلاح أمورهم وتنظيم معاشهم بالمباشرة، أو بنصب القيم لهم، أو الاذن لغيره، وغير ذلك[٣٤].

و لم يأت الكلبيكاني في دروسه على ولاية الفقيه المطلقة، بل نجد نصاً آخر ينفي فيه تلك الولاية، حين يتعرض لولاية النبي وأوصيائه عليهم السلام، "وأقوى ما استدل به، وأصرح مايعتمد عليه في المقام قوله تعالى ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ في الامور الاعتبارية التي اعتبرها العرف في عيشهم ونظم أمرهم وادارة حياتهم، أو الامور المدنية، التي لا بد منها في الحياة الاجتماعية المختصة بالطبيعة الانسانية، أو الغالبة عليها مما يصلح دينهم ودنياهم، ولحفظ أمنهم وإيمانهم وأما كونه أولى بهم في الجزئيات المتعلقة بعموم الناس، فليس مورداً للبحث ولا ثمرة لنا فيه، للقطع بعدم ثبوت هذه الولاية للفقيه على كل حال، بل المقصود الامور الاعتبارية الجعلية المختلفة باختلاف المعتبر والاعتبار، والآية في مقام اعطاء الولاية وجعلها للنبي على المؤمنين في سنخ تلك الامور بحيث أن له (ص) أن يزوج صغيرة من شخص، ويبيع أموالها، ويشتري لها، وكذا الصغير والسفيه، ومن هو قاصر عن القيام بأمره، وتشخيص مصالحه، أما لنقص في عقله أو ضعف في رشده، بل وله (ص) التصرف في أموال الكبار ونفسهم فيما ثبت الولاية والجواز لهم من الشرع"[٣٥].

ويخلص الكلبيكاني الى نفي الولاية المطلقة للفقيه "من الواضح المسلم أنه ليس للفقيه ولاية تامة مطلقة، بحيث أن يتصرف في أموال الرعية، ويجب على الناس اطاعته في كل ما يأمر وينهى مطلقاً"[٣٦]، دون اغفال كون الكلبيكاني يرى وجوب اقامة الدولة الاسلامية في عصر

الغيبة وحصر حق تولي رئاسة الدولة في الفقهاء لأنهم "القدر المتيقن من الامة والرعية للرياسة والزعامة في الجملة" وقال ايضاً: "أن الفقيه هو المتيقن من بين الطبقات لأن يكون حافظاً للنظم وجامعاً للشتات"(٣٧)، وقال ايضاً: "يحكم بثبوت الولاية للفقيه فيما يرتبط بسياسة الاجتماع وادارة المجتمع الا ما أخرجه الدليل مثل الجهاد للدعوة الى الاسلام لاختصاصه بالنبي والامام أو المأذون الخاص منه عليه السلام"(٣٨)، وحصر الكلبيكاني رئاسة الدولة في الفقيه ليس تقريراً لولايته النصية، وإنما يرتكز هنا على املاء عقلي يجيز له انتاج قواعد معيارية يبني على اساسها المراتب الاجتماعية، ويضع الفقيه في اعلاها باعتباره مصدر الحقيقة الوحيد، وضابط الاجتماع، والمؤهل لتنظيم سلوك الاشخاص، وهذا الاملاء العقلي قد يضيء لنا الغموض في موقف الكلبيكاني من صلاة الجمعة، ففي الوقت الذي ينحل الفقيه ولاية سلطانية في عصر الغيبة يحرمه في سابقة فقهية جديدة لم يعهدها انصار الولاية السلطانية للفقيه النيابة عن الامام في اقامة صلاة الجمعة تعييناً أو تخييراً(٣٩).

وفيما كان البحث الفقهي السلطاني يتنامى في الحوزات الايرانية كانت الحوزة العلمية في النجف قد اجمعت أمرها على الولاية الجزئية للفقيه، حتى وصول السيد الخميني اليها، بعد انتكاسة انتفاضة خرداد بصورة مأساوية، وصدور قرار بنفي السيد الخميني الى تركيا في يونيو عام ١٩٦٤،ثم نفيه ثانية الى العراق في أبريل ١٩٦٥ واستقراره في النجف الاشرف، حيث بدأ من جامع الشيخ الانصاري يؤسس للاسلام الشمولي (بمكونه السياسي الغالب) وللبنى النظرية لولاية الفقيه، وهنا المفارقة أن تشهد النجف أكبر سجال فقهي في تاريخها الحديث، منذ تحولت النجف الى حصن منيع لولاية الفقيه الجزئية.

والخميني في سعيه الحثيث نحو بناء الدولة الدينية المرتكزة الى اطروحة ولاية الفقيه، يصعب حبسه في قائمة الفقهاء بالمعنى الحرفي، لا لكونه فاقداً لملكة استنباط الاحكام الشرعية (الاجتهاد)، وإنما لأن الفقه كما تشي تجربة السيد الخميني مدخل موضوعي لتوجيه الجماهير، وممارسة الاصلاح الاجتماعي، والتغيير السياسي ولذلك فالخميني اقرب الى المصلح منه الى الفقيه، سيما وان عنايته بالفقه تتفاوت في الاهمية هبوطاً وصعوداً بقربها من مشروعه السياسي التغييري، المعبّر عنه بولاية الفقيه المطلقة، وكان اعتيادياً نحل الفقيه صفة النائب عن الامام المعصوم في الجمعة والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، واقامة الحدود(٤٠).

وبلحاظ السياق التاريخي للفقه السلطاني الشيعي، يمكن القول بأن ما يميز أطروحة ولاية الفقيه المطلقة عند السيد الخميني، و الذي بدأ بالترويج لها في محاضرات عامة في النصف الثاني من عام ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩، أنها جاءت اطروحة فقهية احتجاجية، عقلية، ومستقلة،

وتستهدف التنظير للدولة الاسلامية المنشودة، وهدم التراث الانتظاري، وهكذا دحض متبنيات دعاة نظرية ولاية الفقيه الجزئية في معقلها. ففيما خاض المتنورون الايرانيون (الشيخ مرتضى مطهري، د.علي شريعتي، والشيخ محمد مفتح..)، معركة مفتوحة مع رجال الدين المحافظين في ايران، فتح السيد الخميني معركة أخرى في أكبر معقل للخط التقليدي، وقرر الانتصار لاطروحة ولاية الفقيه المطلقة ورفد الخط المرجعي الاحتجاجي بمفاهيم جديدة في الفقه الشيعي السلطاني، فوجه سهامه لمعاقل الخط التقليدي وتحصيناته، وبدأ بتقويض مفهومي التقية والانتظار(٤١).

لقد صاغ الامام الخميني على بنى نقد العقل الانتظاري الغيبوي، وأسس الخط الفقهي التجزيئي مفهوم ولاية الفقيه تأسيساً على الدليل العقلي، وقال "قد ثبت بضرورة الشرع والعقل: أن ما كان ضرورياً أيام الرسول (ص) وفي عهد الامام امير المؤمنين (ع) من وجود الحكومة لا يزال ضرورياً الى يومنا هذا) وهذا يفرض واجب تشكيل الحكومة على الناس."

وخاطب دعاة (تحريم الدولة في عصر الغيبة) قائلاً: "لتوضيح ذلك اتوجه اليكم بالسؤال التالي: قد مر على الغيبة الكبرى لامامنا المهدي أكثر من الف عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الامام المنتظر، وفي طول هذه المدة المديدة هل تبقى احكام الاسلام معطلة؟..يعمل الناس خلالها ما يشاؤون؟ الا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟..وهل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام؟..هل ينبغي أن يخسر الاسلام بعد الغيبة الصغرى كل شيء"(٤٢).

لقد سعى الامام الخميني في اطروحة ولاية الفقيه الى تحقيق الربط بين الفقه العبادي والفقه الدستوري الخاص بالدولة، بما نصه "لا تقولوا ندع اقامة الحدود والدفاع عن الثغور وجمع حقوق الفقراء حتى ظهور الحجة (الامام المهدي) فهلا تركتم الصلاة بانتظار الحجة؟!"(٤٣).

وطوّر بحث ولاية الفقيه في كتابه (البيع) (في الاصل محاضرات نشرت عام ١٩٦٩م) وأمدّه بتصورات واستدلالات عقلية مستفيضة، وابعادا واسعة، وثبّت فيه مفهوماً متقدماً للاسلام الذي هو حسب السيد الخميني في المؤدى النهائي ليس شيئاً آخر الا اقامة الدولة، بما نصه "إن الاسلام هو الحكومة بشؤونها والاحكام قوانين الاسلام، وهي شأن من شؤونها بل الاحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلية لاجرائها وبسط العدالة"(٤٤).

وماينبغي الاشارة اليه هنا، أن وعي السيد الخميني للدولة الاسلامية مؤسس على رؤيته الشمولية للدين الاسلامي، فالاسلام كما يراه الخميني "دين، خلافاً للمذاهب والاديان غير التوحيدية، يتدخل في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية والمادية والمعنوية والثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، ويشرف عليها. و لم يهمل أية ملاحظة، ولو كانت بسيطة لها دور في

تربية الانسان والمجتمع وتقدمهما المادي والمعنوي، وقد حذّر من الموانع والمشكلات التي تقف في طريق تكامل المجتمع وسعى الى ازالتها"[٤٥].

ويشرح السيد الخميني هذا الامر بشيء من التفصيل والاستدلال، في وصيته الاخيرة بما نصه: "تدل ماهية قوانين الاسلام وطبيعتها على أنها شرعت لتأسيس الدولة وادارة المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافياً، ويدل على ذلك:

أولاً: تنوع القوانين والاحكام التي توفر مستلزمات نظام اجتماعي متكامل، بدءا بالاحكام والمقررات الحقوقية المباشرة مع الجيران والاولاد والعشيرة والقوم..والاحكام الخاصة بالحياة الزوجية، مروراً بالقوانين المتعلقة بالحرب والسلام والتواصل مع سائر الشعوب، وانتهاء بالقوانين الجنائية وفي حقل التجارة وفي الصناعة والزراعة..فجميع هذه الامور لها حكم وقانون، يربي الانسان.. وهو يشير بوضوح الى أي حد يهتم الاسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع.

ثانياً: إذا أمعنا النظر في احكام الشرع، وماهيتها، وطبيعتها، أدركنا أن العمل بذلك وتطبيقه يستلزم تشكيل الحكومة ومن غير تأسيس جهاز واسع وعظيم للادارة والتنفيذ، لا يمكن اداء التكليف بالعمل بالاحكام الالهية".

من جهة ثانية، يميز السيد الخميني في اطروحته بين شكل السلطة في الاسلام والاشكال السلطوية القائمة، فهو يؤسس أبنية نظرية جديدة للحكومة الاسلامية تشكل في النهاية شبه قطيعة مع:

أولاً : المتخيل السياسي الشيعي المستوحى من تراث الغيبة والانتظار، فعلى الضد من رأي فقهاء القرن الرابع والخامس الهجري القاضي بتحريم دولة غير المعصوم، يفتي الامام الخميني استناداً على محاججة عقلية متقنة ورصينة بوجوب اقامتها بل ويضعها في مرتبة واحدة مع الامامة النصية، ويقول"ماهو دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الامر عجل الله تعالى فرجه الشريف، سيما في هذه السنين المتمادية ولعلها تطول والعياذ بالله الى آلاف من السنين والعلم عند الله"[٤٦].

ثانياً: تجربة النضال السياسي الشيعي في الربع الاخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين باعتبارها تمثل حينذاك ذروة المخيال السياسي الشيعي، ولهذا نجد السيد الخميني ينطلق في تأسيسه لنظرية الحكومة الاسلامية بالعودة الى مسألة المشروطة والمستبدة لكونها من أكبر المعارك الفقهية والسياسية الشيعية المعاصرة والتي انشعب على بناها الخط الاصولي، إذ في اللحظة التي يقوّض متبنيات الفريقين (انصار المشروطة وانصار المستبدة) يشق خطاً جديداً يرسي

من خلاله مفهوم الحكومة الالهية أو ولاية الفقيه المطلقة بما نصه "فالاسلام أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكم فيه رأي الفرد وميوله النفسية على المجتمع ولا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تفرض تحكّم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوحي وتستمد في جميع مجالاتها من القانون الالهي. وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بد وأن يكون على طبق القانون الالهي حتى الطاعة لولاة الامر"، فالحكومة الاسلامية في نظر السيد الخميني هي (حكومة القانون الالهي)، المتحققة بشرطي: العلم بالقانون والعدالة، واستطراداً فالحكومة في فكر الخميني ليست نتاجاً اجتماعياً أو ظاهرة بشرية، وإنما "الحكومة الاسلامية ظاهرة الهية يؤمّن العمل بها، سعادة ابنائها في الدينا والآخرة بأفضل وجه"[٤٧].

ثالثاً: الفكر السياسي الحديث، فالسيد الخميني يبني اطروحته في الدولة الاسلامية (= ولاية الفقيه) على لغة تقليدية تقترب من لغة التعليم الديني المدرسي، والمحاججات العقلية الاسلامية، وسوف تبقى هذه اللغة حيّة وحاضرة في أغلب خطابات السيد الخميني ومصنفاته، وقد توحي مصنفاته في الحكومة الاسلامية بأن معركته الحقيقية مع الداخل، أي مع رجال الحوزة وفقهاء الشيعة المتمسكين بخيار (الانتظار).

وفي حقيقة الامر، أعاد السيد الخميني احياء طائفة كبيرة من المفاهيم الدينية القرآنية والنبوية في خطابه السياسي الثوري، التي كان قسم منها حجر الزاوية في البناء العقيدي للدولة، وسنجد في مفاهيم (الاستكبار، الاستضعاف، الشهادة، الامة الاسلامية، حزب الله، حزب الشيطان، الشورى، الايثار، الظلم، المظلومين، العدل، الزهد، الصبر، الدنيا، الآخر، الجنة، النار، العقاب، الثواب، الاحسان)، رغم كونها مفاهيم دينية مجردة، الا أنها جاءت كمحفزات دينية لا غنى عنها من اجل بناء عقيدة جماهيرية على اساس الاسلام، وتالياً توحيد الامة كشرط أساسي لنجاح مشروع الدولة.

وهكذا تم تدشين عقيدة الدولة، وليس من المبالغة القول، بأن السيد الخميني لم يقم مشروعه السياسي من خلال فلسفات سياسية حديثة، أو متبنيات الفكر السياسي الحديث، وربما سيذهل الخطاب السياسي للسيد الخميني الكثير من الباحثين، لكونه لم يقتف أثر معاصريه في التوفيق بين مفاهيم اسلامية محددة في الحكم والادارة والمفاهيم السياسية الغربية ..كما هي سيرة المنظّرين والحزبيين الاسلامين.

ويجب من اجل معرفة سر اهمال السيد الخميني لتمثل الفكر السياسي الحديث، التمييز بين نظرتين تاريخيتين في الفكر السياسي الشيعي:

الاولى: نظرة الجيل الاول الى الامامة التي أحيلت عثرة في طريق تفكير هذا الجيل، وأستعملت كمبرر لاعتزال السلطة ونفي مشروعيتها، وتالياً الاعتصام بمبدأ التقية والانتظار.

الثانية: نظرة الجيل المتأخر، الذي وجد في الامامة الشيعية مخرجاً أمثل لازمة الفكر السياسي الاسلامي، فاشتق هذا الجيل من الامامة مفهوم القيادة الاسلامية التي تملي شروطاً خاصة في الحكم، كما تجسد دينامية فعّالة يمكن أن تطوّر بنى خاصة بعالم الافكار والتقاليد السياسية التنظيمية، وتالياً فهي ــ أي الامامة ــ أمّدت السيد الخميني بقدرة كبيرة ومن موقعه كفقيه على اشتقاق نظرية فرعية من الامامة، ممثلة في ولاية الفقيه.

ففي تصوير عقلي متقن، يقول الخميني: "فكون الفقيه حصناً للاسلام كحصن سور المدينة لا معنى له الا كونه والياً له ما لرسول الله وللائمة من الولاية على جميع الامور السلطانية..فكما لا تقوم الرعية الا بالجنود فكذلك لا يقوم الاسلام الا بالفقهاء الذين هم حصون الاسلام وقيام الاسلام هو اجراء جميع احكامه ولا يمكن الا بالوالي الذي هو حصن..فالفقهاء امناء الرسل وحصون الاسلام لهذه الخصوصية وغيرها، وهو عبارة عن الولاية المطلقة"[٤٨].

وتأسيساً على هذا التصوير العقلي، فإن "الاعتقاد بضرورة تشكيل الحكومة وتأسيس الجهاز التنفيذي والاداري، جزء من (الولاية) مثلما أن النضال والسعي من اجل ذلك جزء من الاعتقاد بالولاية، فلا بد لنا نحن الذين نؤمن بالولاية بأن الرسول الاعظم قد عيّن خليفة بأمر من الله سبحانه، وعيّن ولي امر المسلمين من الاعتقاد بضرورة تشكيل الحكومة..أن السعي والمجاهدة لتشكيل الحكومة الاسلامية من مستلزمات الاعتقاد بالولاية".

ويكتمل تأطير الحكومة الاسلامية كما يصوغها الامام الخميني، في ولاية الفقيه الحائز على صلاحيات مطلقة بالتماثل مع ولاية النبي والامام "إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من امر المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا، ويملك هذا الحاكم من امر الادارة والرعاية والسياسة ماكان يملكه الرسول (ص) وامير المؤمنين على مايمتاز به الرسول والامام من فضائل ومناقب خاصة.."[٤٩]، وسجّل هذا الرأي في اغلب الكتابات والخطابات والمراسلات في الشأن نفسه الصادرة في مرحلة السبعينات والثمانينات.

وهكذا، تمثل ولاية الفقيه المطلقة عند السيد الخميني، والتي تنسخ ماقبلها من طروحات سلطانية، ذروة الفكر السياسي الشيعي المعاصر، والتي تقعّدت في الاطروحة الفقهية المؤصلة والموسعة التي قدّمها اية الله الشيخ حسين علي المنتظري في النصف الثاني من الثمانينات في هيئة

محاضرات اعتمد فيها الاستدلال النقلي والعقلي وجمعت في كتاب تحت عنوان (دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الاسلامية) في عدة مجلدات.

وعلى ضوء هذا الاشتقاق، يؤسس السيد الخميني في ظل المكون السياسي النظري الافتراضي للاسلام/ دولة، لموقع الفقيه كأعلى قمة في الهرم السياسي، الذي يرقى وظيفياً الى رتبة الامام في عصر الغيبة، لكون الفقيه حائزاً على شروط القيادة بمعايير المدرسة الشيعية، التي تفترض في القائد تحدّره من المراتب العليا للمؤسسة الدينية، أي بكلام آخر، تصبح السلطة في عصر الغيبة امتيازاً خاصاً بالفقيه بوصفه المكافىء الوظيفي للامام.

## تقويم:

يجب التذكير هنا، أن هذه التنضيدة (= ولاية الفقيه) ليست من صنع الخميني، فجذورها تمتد الى قبل السيد الخميني بقرنين على الاقل، فهو يعيد انتاج مدونات المؤسسين الاوائل لنظرية ولاية الفقيه المطلقة.

ولكن، رغم ما يقال عن أن ولاية الفقيه كانت تمثل الترجمة الشيعية للدولة الاسلامية، فإن خلف الكثافة الاعلامية التي حظيت بها أطروحة ولاية الفقيه، يرتسم طيف واسع من الفقهاء المناهضين لكلية ماجاء في النظرية، فسلاسل الفقهاء الممتدة من القرن الرابع الهجري الى القرن العشرين ليست على صلة بالنظرية سوى بعض الحلقات الضعيفة، وأن مجرد نظرة خاطفة في تصنيفات مراجع القرنين الماضيين تنبيء بصورة جازمة عن مجهولية الاطروحة، فلم يتعرض فقهاء الحركة الدستورية في ايران: النائيني، والآخوند، والمازندراني، وعبد الله بهباني، وسيد محمد طباطبائي، والشيخ اسماعيل محلاتي، وغيرهم لولاية الفقيه المطلقة من رأس، رغم انخراطهم شبه التام في الشأن السياسي، بل أكدوا كما أسلفنا على الحكومة البرلمانية، ومن جهة أخرى لم يتفق فقهاء ومراجع هذا القرن على هذه السعة من الولاية، ونذكر هنا : السيد ابو الحسن الاصفهاني، والسيد كاظم اليزدي، وآغا ضياء عراقي، والسيد محمود الشاهرودي، والشيخ مرتضى آل ياسين، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والسيد هادي الميلاني، والسيد أحمد الخونساري، والسيد محسن الحكيم، والسيد كاظم شريعتمداري، والسيد الكلبيكاني والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي، والسيد حسين الطباطبائي القمي، والسيد محمد الروحاني، والسيد عبد الاعلى السبزواري، والسيد علي السيستاني..فليس من هؤلاء من يرى الأخذ بولاية الفقيه المطلقة.

ويمكن الاحتجاج في هذا السياق بأن الامام الخميني لم يرتكز على نصوص وروايات قوية وقاطعة وكافية للاستدلال على ولاية الفقيه، وإنما توسل بالدليل العقلي كجابر للادلة البعيدة أو الضعيفة أو غير المباشرة، أو حتى غياب الدليل اصلاً كقوله:"إن عدم النصب أي عدم نصب الائمة للفقهاء باطل..الا أن روايات ذلك لم تصل الينا"

والواقع، أن أدلة القائلين بولاية الفقيه المطلقة تركن الى المبنى العقلي في مسعى الى تركيب استدلال نقلي من نصوص متناثرة ذات صلة بنطاق الولاية، كالنصوص الواردة في باب:١ ـ الامور الحسبية (وكان اجماع فقهاء الشيعة على أن الامور الحسبية هي الامور التي "لا يرضى ا لله بإهمالها" والتي لا تتجاوز تعهّد شؤون الايتام والغائبين والولاية على الطلاق وموارد أخرى جزئية)، ٢ ـ والرجوع الى رواة الحديث لمعرفة الاحكام الشرعية، ٣ـ والادلة القرآنية على وجوب اتباع أهل العلم من قبيل (فاسألوا أهل الذكر)، وغيرها، ٤ ـ الرؤية العقلية الشمولية للاسلام كتشريع الهي لابد له من حملة ومبلغين وفقهاء.

ومهما يكن، فرغم اكتساح اطروحة ولاية الفقيه المطلقة كما نظّر لها الامام الخميني للساحة الشيعية، وثبوتها في دستور الجمهورية الاسلامية، باعتبار ولاية الفقيه تمثل أعلى سلطة دستورية في البلاد، الا أن طبيعة تلك السلطة وآلياتها ظلت غامضة، فالسيد الخميني لم يتعرض لولاية الفقيه في نشاطه الخطابي الجماهيري إبان تصاعد الثورة الايرانية خلال عامي ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩، ولا حتى بعد انتصار الثورة واعلان الجمهورية الاسلامية في ١٩٧٩، باستثناء اشارات باهتة وغير ملحوظة الى حقه الشرعي كفقيه في تعيين المسؤولين في المناصب الحكومية، كما لم يتعرض لموقع الفقيه في النظام السياسي الاسلامي. ومما زاد الامور غموضاً أن الخميني لم يقحم ولي الفقيه في بيروقراطية الدولة، وإنما هو شيء يقع خارج حركة الدولة وبيروقراطيتها، فدور الفقيه كما تؤكد مؤلفات السيد الخميني، مقتصرة على الاشراف والتوجيه للسلطة، وضبط تدابيرها الشرعية، دون الانخراط فيها، وإنما هي مهمات يفترض اضطلاع الفقيه بها من خارج الدولة.

وفي المستوى العملي، لم يتضح ولسنوات طويلة بعد انتصار الثورة الايرانية ماهي حدود علاقة الفقيه بالدولة، منظوراً الى أن القطاع الاكبر من الشيعة سواء من هم داخل أو خارج حدود ايران لم يخضع لعمليات تثقيف كافية باطروحة ولاية الفقيه، ولعل من الاحداث الهامة في هذا الصدد، ما جرى بعد تشكّل مجلس الخبراء، حيث طرحت موضوعة ولاية الفقيه لأول مرة على الملأ الايراني باعتبارها اصلاً من الاصول الاساسية للنظام الاسلامي، الامر الذي أثار جدالاً حاداً وواسعاً في البرلمان الايراني، فيما فسّر بعض الاحزاب ولاية الفقيه على أنها احتكار

السلطة من قبل رجال الدين، وحينذاك اكتفى السيد الخميني بالدفاع عن اطروحته دون التبشير بها أمام الرأي العام الايراني وكان غرضه الاساس دفع الاتهامات التي وجهت للاطروحة بكونها شكلاً ديكتاتورياً جديداً، ويقدم النص التالي نموذجاً من الانشطة الدفاعية عن ولاية الفقيه:

"قضية ولاية الفقيه ليس بالامر الذي يوجده مجلس الخبراء، ولاية الفقيه أمر سنّه الله تبارك وتعالى..لا تخشوا ولاية الفقيه، الفقيه لا يستطيع أن يتعامل مع الناس بمنطق القوة، فإذا ما أراد فقيه ما أن يتعامل بهذا المنطق فسوف تنتزع منه الولاية"

ومما يزيد الامر غرابة، أن قطاعاً آخر من الشيعة لم يدرك معنى وحدود ولاية الفقيه سوى بعد مرور تسع سنوات على قيام الدولة الاسلامية الايرانية، مما يجعل الاطروحة تحوم في فضاء المجهولية والغموض. هذا الغموض تثيره مرونة أو عدم ثبات الموقف من سيرورة عمل الدولة، والذي يتراوح بين تحرير الدولة من سلطان الفقيه، أو خضوعها المطلق له، فمن الثابت أن السيد الخميني بذل جهوداً كبيرة في سبيل تذليل العقبات الكؤودة التي تقف امام الدولة، وإن ادى ذلك أحياناً الى مخالفة بنود الدستور.

ورغم كونه يمثل اعلى سلطة دينية في ايران، فإنه لم يكن يحبّذ ابتداءا انخراط عالم الدين في شؤون الدولة التنفيذية، فقد منع في مرحلة مبكرة من عمر الجمهورية الاسلامية رجال الدين من الترشيح لرئاسة الجمهورية، وقرر في وقت لاحق (عام ١٩٨٦) حل حزب (جمهوري اسلامي) المؤلف في الغالب من رجال الدين بل قرر السيد الخميني بعد تحقق حلمه التاريخي (=اقامة الدولة الدينية الشيعية)، الانسحاب الى قم لمزاولة وظيفته التقليدية كمدرّس مع الاشراف غير المباشر على السلطة، الا أن التحديات التي واجهت الدولة الايرانية في بداية انتصارها (وكان التحدي الاكبر الحرب العراقية الايرانية في ٢٣ سبتمبر ١٩٨٠) اضطرته للاقامة في طهران.

لقد حاول الامام الخميني في مرحلة مبكرة من عمر الجمهورية، القضاء على جدلية افتراضية في المهد، حول نفوذ واستئثار رجال الدين بالاجهزة الدولتية، فمهّد السبيل لوصول حكومة ليبرالية بقيادة مهدي بازركان وأضفى عليها تأييده في مناسبات عدة، فكان ينحلها صفة دولة الامام المهدي،وفعل الشيء نفسه في عهد بني صدر، ولكن اخفاق الحكومات الليبرالية في الحصول على ثقة الامام الخميني وقطاع كبير من الشعب الايراني، أفضى الى تقدّم رجال الدين كبديل قائم للارتقاء الى المناصب العليا في الدولة[٥٠].

ورغم تمسك الخميني بالمفهوم الواسع لولاية الفقيه، الا أنه لم يسحب ذلك على الدستور الايراني الذي يعد من وجهة نظر المحايدين بأنه دستور حقيقي وفعّال تكشف عنه دقته في تحديد الصلاحيات ووظائف الاجهزة الدولتية، فلم يتطرق الدستور الايراني الى الولاية المطلقة وليس في المواد الدستورية التعبير هذا، اضافة الى امتثاله للارادة الشعبية كخيار نهائي لتحقيق الشرعية، أما مسؤولية اختيار القائد (=ولي الفقيه) فقد انيطت بمجلس الخبراء المنتخب بالاقتراع العام، دون اغفال لبعض الحالات التي تدخل فيها السيد الخميني بموجب مقتضيات ولاية الفقيه المطلقة، منها تعيين خليفة له (الشيخ المنتظري) دون الرجوع الى الاقتراع العام عبر مجلس الخبراء[٥١]، ومنها حظر النشاط الحزبي.

واجمالاً، فإن السيد الخميني اعتمد في اتساع ولايته أو تضييقها على "المصلحة" التي لا يقدر على تشخيصها، أو ادراك مضمونها وحدودها، سوى السيد الخميني نفسه. وهذا ما ثبت عملياً فيما بعد.

فثمة اشكالية برزت في آواخر حياة الامام الخميني، في ادانة صريحة لولاية الفقيه من جانب السيد علي الخامنئي (ولي الفقيه الحالي) ابان توليه لرئاسة الجمهورية في خطبة صلاة الجمعة بجامعة طهران في ١٠ جمادى الاول ١٤٠٨ /٣١ ديسمبر ١٩٨٧ بشأن توسع وزير العمل في صلاحياته مستنداً على اجازة الامام (ولي الفقيه) ومعرّضاً من طرف بنظرية ولاية الفقيه المطلقة.

لقد بدا من حديث الخامنئي كما لو أن ولاية الفقيه المطلقة منفصلة عن حيز عمل الدولة، وهذا يعني من وجه آخر أن النظرية مازالت حبيسة الغموض والمجهولية خصوصاً من أشخاص يفترض أنهم الاقدر على التبشير بالنظرية والامتثال لما جاء فيها، ولذلك جاء رد الامام الخميني غاضباً، مع ماتضمنه الرد من اشارات جديدة لمساحة سلطة ولي الفقيه، وانبرى السيد الخميني خلال هذه الفترة للتعريف باطروحته، ورد الاتهامات المثارة حولها، فكتب أربع رسائل تضمنت ردوداً على أربع جهات من بينها مجلس الخبراء، ومجلس اعادة النظر في الدستور، ورئيس الجمهورية، وقد أوضح السيد الخميني في رسالته التي تناول فيها تصريحات السيد الخامنئي في صلاة الجمعة، ونشرت الرسالة في السابع من كانون الثاني/يناير ١٩٨٨، وجاء فيها "أن التعبير الذي نسب لي أن الحكومة تمتلك الصلاحيات في اطار الاحكام الالهية تختلف تماماً عما قلته، فإذا ما كانت صلاحيات الحكومة في حدود الاحكام الفرعية، إلهية، فلا بد من أن يكون غرض الحكومة الالهية والولاية المطلقة الذي أنيط بالنبي الاكرم، ظاهرة عديمة المضمون والمعنى..إن الحكومة شعبة من ولاية رسول الله(ص) المطلقة، وواحدة من الاحكام الاولية

للاسلام، ومقدمة على جميع الاحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، وان باستطاعة الحاكم ان يخرب اي مسجد او بيت يقع في طريق الشارع، ويعطي قيمة ذلك البيت لصاحبه .ويستطيع الحاكم ان يعطل المساجد عند الضرورة، وان يخرب المسجد الذي يصبح كمسجد ضرار ولا يستطيع ان يعالجه بدون التخريب، وتستطيع الحكومة ان تلغي من طرف واحد الاتفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشعب اذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والاسلام، وتستطيع ان تقف امام اي امر عبادي او غير عبادي اذا كان مضرا بمصالح الاسلام، مادام كذلك.

ان الحكومة تستطيع ان تمنع مؤقتا وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الاسلامي اذا رأت ذلك ان تمنع من الحج الذي يعتبر من الفرائض المهمة الالهية) (أنظر الملحق السابع).

لقد سلّط الحدث ذاته ضوءا كثيفاً على اصل اطروحة ولاية الفقيه، وربما كانت الرسالة بداية تعريف القطاع الاكبر من الشيعة في ايران وخارجها على المضمون الحقيقي لولاية الفقيه المطلقة، مما أثارت تساؤلات وارباكات وسط القريبين والبعيدين من الاطروحة، فيما اجتهد الباحثون الشيعة في تقصي جذور النظرية ومساحة انتشارها في الوسط الفقهي الشيعي على امتداد التاريخ، ولكن وفاة الامام الخميني في الثالث من يونيو ١٩٨٩ وضعت حداً للتساؤلات والتحريات، خصوصاً بعد استبعاد اية الله الشيخ حسين علي المنتظري من منصب (خليفة الامام)، والذي أوقف المسار الطبيعي المرسوم لولاية الفقيه، وكان قرار تنصيب مجلس الخبراء السيد علي الخامنئي قائداً (رهبر) للثورة الاسلامية خلفاً للامام الخميني أفقد النظرية جزءا كبيرا من مصداقيتها، خصوصاً وأن الخامنئي الذي بقي الى ذلك الحين رئيساً للجمهورية، ينتمي الى طبقة متأخرة في التسلسل الهرمي الحوزي، فلم يكن يملك المؤهلات الفقهية الضرورية للصعود الى مرتبة (آية الله العظمى) المخصصة للفقيه الجامع لشرائط الفتيا.

وكانت تلك بداية افول ولاية الفقيه المطلقة، وربما كان القصور في تجسير الفجوة بين الفقه كوظيفة دينية والولاية المطلقة كوظيفة سياسية، قد اسس لفصل عملي بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية للفقيه، منذ صدور قرار بعزل الشيخ المنتظري عن منصب خلافة الامام الخميني، فأصبح الحديث يدور حول (الحاكم الشرعي المبسوط اليد) بمعنى وجود حاكم على رأس الدولة الاسلامية حائز على المكنة والقدرة، ويرمي هذا التفسير الى تحقيق ما هو أهم منه وهو الطاعة، فقد كان الحديث سابقاً عن ولي فقيه مجتهد جامع للشرائط المعبر عنه بصيغة (مرجع تقليد) يلي من امور الناس مايلي النبي والامام وعلى الناس الامتثال لاوامره ونواهيه، أما في الوقت الراهن فثمة حالة جديدة غير مسبوقة في الفقه السياسي الشيعي، فولي الدولة ليس

مرجع تقليد، فطاعته تنحصر في نطاق وظيفته كحاكم للدولة لا كفقيه بالمعنى الضيق للفقه الخاص بالعبادات والمعاملات.

وقد سعى فقهاء الدولة الى تسوية اشكالية الانتماء الديني والانتماء السياسي، التي برزت في عهد السيد الخامنئي، فالانتماء الديني ممثلاً في العلاقة التقليدية بين المقلد والمرجع، والانتماء السياسي ممثلاً في علاقة الفرد الشيعي بالدولة الاسلامية (ايران)، يظلان في حالة تعارض ما لم يتم ترجيح أحدهما على الآخر، فالانتماء الديني يرد في باب الفتوى، وهي حكم المجتهد في قضية شرعية لمقلديه فقط دون غيرهم، بينما يرد الانتماء السياسي في باب الحكم: فإذا كان للفقيه نوع ولاية وحاكمية، وأصدر حكماً، فإنه يسري على كل الفقهاء ويجب عليهم طاعته فضلاً عن غير الفقهاء، ويكون عدم الأخذ بهذا الحكم رداً على الائمة (ع) والنبي (ص) ومن ثم رداً على الله تعالى..[٥٢] لتمثيل ذلك:لو أفتى ولي امر المسلمين (قائد الجمهورية الاسلامية الايرانية) بالحرب، وأفتى مرجع التقليد بالحرمة، ماهو موقف المقلد في هذه الحالة؟ يجيب السيد الخامنئي: "يجب اطاعة ولي امر المسلمين في الامور العامة التي منها الدفاع عن الاسلام والمسلمين ضد الكفرة والطغاة والمهاجرين"[٥٣].

وعلى أية حال، فإن التفسير الجديد لولاية الحاكم الشرعي المبسوط اليد، أو ولي امر المسلمين، لم يضع حداً للاستفهامات، فقد ظل منصب ولي الفقيه فارغاً رغم المحاولات المكثفة لايجاد صيغة توفيقية بتفكيك ولاية الفقيه، عن طريق عزل منصب مرجع التقليد عن الولاية، باستقطاع جزء من ولاية المرجع على مقلّديه، والمتصلة بالامور العامة (وتحديداً السلطانية)، ونحلها لولي الامر، في عملية أشبه بفصل الدين عن السياسة، وهنا الفصل بين فقه عبادي فردي، وفقه سلطاني جماعي، وحسب قول السيد الخامنئي: "اتباع حكم ولي امر المسلمين واجب على الجميع، ولا يمكن لفتوى مرجع التقليد المخالفة أن تعارضه" وهنا يرد الترجيح والاستغراق الى ارتباط المرجع بالمصلحة الخاصة للافراد، بينما ارتباط ولي الامر بالمصلحة العامة، ولهذا تخترق فتاوى وقرارات ولي الامر كافة الدوائر المرجعية، فلا سيادة لمرجع على مقلديه في الامور العامة.

لقد حاولت الحكومة الايرانية في المرحلة الاولى القضاء على احتمالات التشابك بين المرجع وولي الامر، عن طريق تبني واحتواء مرجعية قريبة من الدولة، تمثل لسياسات ومصالح الدولة. وقد عرض عدد من أعضاء مجلس الخبراء على السيد الكلبيكاني الاضطلاع بتلك المهمة، الا أنه رفض رغم كونه من دعاة الولاية السلطانية للفقيه، فيما قبل السيد محمد علي الاراكي العرض وبدأت الحكومة تروّج لمرجعيته، فيما كان الاعداد جارياً لمرجعية السيد علي الخامنئي لتسوية الاشكاليات المثارة حول ولاية الفقيه.

ومع وفاة السيد الاراكي في ٢٩ نوفمبر ١٩٩٤، شهدت الساحة الشيعية عموماً والايرانية بوجه خاص، مأزقا خطيرا لم ينبع بحال من الفراغ المرجعي كما أشيع، في ظل استقطابات مرجعية متنافرة توارت خلال حياة السيد الخميني وبدأت بالبروز في الساحة الشيعية ممثلة في السيد محمد روحاني والسيد علي السيستاني، والسيد محمد الشيرازي والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد القمي، وهي مرجعيات غير مقبولة من جانب النظام السياسي الايراني، وإنما يكمن المأزق الخطير في الحيز السياسي الدولتي والسعي الى اقامة بديل مرجعي من جوف الدولة[٥٤]، فقد باتت المرجعية التي حققت نجاحاً باهراً في اقامة الدولة الدينية أحد المكوّنات الاساسية لمشروعية الدولة الاسلامية الايرانية، الامر الذي يفسر طبيعة وغاية الاستنفار بعد وفاة السيد الكلبيكاني في العام ١٩٩٤، من قبل مؤسسات رسمية (مجلسي الشورى والقضاء) وشبه رسمية (جامعة مدرسين حوزة علمية قم والحوزات الخاضعة لها)، للحيلولة دون انتقال المرجعية خارج ايران، في ظل انتشار تكهنات بتدهور صحة الشيخ محمد على الآراكي، وخلو الساحة الايرانية من مرجعية تنتمي الى جيل المراجع المعمّرين، ليفتح باب القدر امام النجف الاشرف التي ظلت تحلم باستعادة موقعها التاريخي في المسكونية الشيعية، ولذلك سعت الدولة الايرانية حثيثاً الى تأهيل السيد الخامنئي لتعبئة الفراغ المرجعي الدولتي، لوضع حد للقطيعة الحاصلة بين الفقه والولاية بالمعنى السلطاني المتحققة بعد توليه القيادة السياسية في ايران خلفاً للامام الخميني[٥٥]، غير أن الاوساط المرجعية والحوزوية لم تزل تنظر الى الخامنئي بوصفه قائداً سياسياً غير مؤهل للمرجعية، وهذا ما استشعرته القيادة الايرانية مبكراً، فسعت لاحتوائه عن طريق تعبئة الرأي العام الايراني عبر شبكة صلاة الجمعة التي تغطي أرجاء ايران المختلفة، وتستهدف التعبئة اعادة تعريف مفاهيم: الاجتهاد، المرجعية، والتقليد، والاعلمية وثيقة الصلة بأطراف ثلاثة: العامة، المرجع، الدولة مستعينة بشروحات السيد الخميني لهذه المفاهيم، ففي رسالة بعث بها السيد الخميني للاجابة على طلب رئيس مجلس اعادة النظر في الدستور، قال فيها:" كنت أعتقد منذ البداية، وكنت أصرّ على ذلك، بأن شرط المرجعية غير ضروري، فالمجتهد العادل الذي يحظى بتأييد الخبراء المحترمين في مختلف انحاء البلد كافٍ. لقد قلت هذا في أصل الدستور، الا أن الاصدقاء أصرّوا على شرط المرجعية وقبلت أنا بذلك، ويومها كنت أعلم بأنه غير قابل للتطبيق في مستقبل ليس ببعيد".

وفي تعريف السيد الخميني للمجتهد يقول:"الاجتهاد المصطلح عليه في الحوزات غير كافٍ، فلو كان الشخص الاعلم في العلوم المعهودة في الحوزة، ولكنه غير قادر على تشخيص مصلحة المجتمع، أو أنه لم يستطع التمييز بين الافراد الصالحين والنافعين عن غيرهم، وبشكل عام

يفتقر للرؤية السليمة والقدة على اتخاذ القرار على الصعيد السياسي والاجتماعي، فإن مثل هذا الفرد ليس مجتهداً في المسائل الحكومية والاجتماعية، ولا يستطيع أن يتسلم زمام امور المجتمع".

وبهذا التعريف، يضع السيد الخميني فرقاً جوهرياً بين الاعلمية الفقهية في الحوزة، والتي هي ملاك اختيار مراجع التقليد، والاعلمية بالمفهوم العصري، أي ادراك الفقيه للزمان الذي يحيا فيه ويملك فنون التعامل معه.

من جهة ثانية، دعا الشيخ أحمد جنتي عضو مجلس مراقبة الدستور في الربع الاخير من عام ١٩٩٤ في صلاة الجمعة الى اعادة النظر في الشروط المرسومة لتحديد صلاحية الفقيه كمرجع للمسلمين، بالنظر الى التطورات التي شهدها المجتمع الاسلامي، وانتقد المحاولات الرامية الى فصل القيادة السياسية عن المرجعية الدينية في ايران، الامر الذي يؤول الى اضعاف الجمهورية الاسلامية، وتبقى هذه التعبئة في مسيّس الحاجة الى اصطفاف مراجعي لتأتي ثمارها، فهذا التعريف الجديد للتقليد، والاجتهاد وإن كان يحمل الوجه الاول منه على أهمية التحام السياسي في الديني، بالنسبة للدولة واستقرارها، فإن الوجه الآخر منه يحمل بطبيعة الحال على صعوبة انطباق شروط المرجعية وولاية أمر المسلمين (!!) على مرشح الدولة ممثلا في السيد الخامنئي.

ومن نافلة القول، أن من خصائص التسلسل الحوزوي الهرمي، ما يفرضه من رقابة صارمة على رجال الدين، فبالرغم من افتقار الحوزة الى مدونة لوائح وقوانين، الا أن ما تواطأت الحوزات الشيعية عليه من تقاليد تخضع المراتب الحوزوية لرقابة صارمة، فلا تسمح لأحد بالصعود لمرتبة الاجتهاد، دون المرور بسلسلة طويلة ومعقدة من التدابير، أو مراحل تبدأ بدراسة المقدمات، مروراً بدراسة السطوح ودراسة الخارج واشتمال الاخيرة على التباحث والتحقيق والتقرير والحضور المكثف في مجالس كبار المجتهدين "وبعد الاطمئنان للطالب في اتقان بحوث الخارج وملكته القدرة على البحث والاستنباط وصوغ الدليل والجمع بين الاحاديث ووجوه الرأي، ومناقشة الاقوال يشهد له بالاجتهاد"[٥٦] أي اعتراف كبار المجتهدين بحيازة طالب الدين على ملكة استنباط الدليل، وقد تتطلب العملية عمراً طويلاً يصل احياناً الى ثلاثة أو أربعة عقود يصرفه الطالب قبل أن يحرز ملكة الاجتهاد، وقد يحتاج الى سنوات أخرى للتدريس والتصنيف كيما يعرّف المجتهدون بأنفسهم كإجراءات ضرورية للوصول الى سدة المرجعية، وهذا مايجعل قبول مرجعية الخامنئي صعباً للغاية لكونه لم يمر حسب تعبير السيد محمد باقر الصدر "بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً"[٥٧].

ولكن فيما يبدو، ليس هناك ضمانات حقيقية في هذا المجال، بمعنى لا يمكن تقديم ضمانة أكيدة حول صعود هذا المجتهد وسقوط ذاك، وقد حدث في السبعينات والثمانينات

الميلادية أن لقيت مرجعية السيد محمد الشيرازي اعتراضاً من قبل حوزة النجف وكان المبرر الوحيد أن الشيرازي لم يحضر دروس البحث في النجف الاشرف، كما أنه لم يسلك الطرق التقليدية للمرجعية فقد حاز على اجازات الاجتهاد من كربلاء وهي مورد تحفظ بالنسبة للنجف الاشرف على وجه الخصوص، ولكن بعد سنوات اصبح في عداد المراجع الكبار للشيعة. وقد لعب فيها مقلدوه دوراً كبيراً في تعميم مرجعيته والدفاع عنها، زائداً المجهود الذاتي المضاعف الذي قام به الشيرازي لتثبيت مرجعيته عبر سلسلة المصنفات الفقهية الطويلة.

أما بشأن مرجعية السيد الخامنئي، فربما كانت النجف الاشرف الاقدر على التعبير عن المأزق السياسي/المرجعي الايراني كونها تشعر بعمق خسارة موقعها التاريخي كمركز استقطاب مرجعي رئيسي على الساحة الشيعية منذ انتصار الثورة الايرانية وتالياً انتصار خط ولاية الفقيه المطلقة، فقد تكبدت النجف خسارة فادحة حين فقدت قاعدة عريضة من الشيعة العرب الذين كانوا لزمن طويل وسيطاً مناسباً لنمو المرجعية التقليدية، وزاد في انتكاسها التدابير الامنية الصارمة للنظام العراقي واستبسال الاخير في تفكيك المرجعية للحيلولة دون انبعاث حركة احتجاجية ترمي الى قلب نظام الحكم على غرار ماحصل في ايران، الامر الذي سمح لقم كمركز استقطاب مرجعي ثوري بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران بالانفتاح على الشيعة العرب واستقطابهم سياسياً ومرجعياً، بالاستعانة بأجهزة الدولة ومؤسساتها.

لقد شعر النجفيون بالمرارة، حين جاءت قائمتا المرشحين للمرجعية ــ بعد رحيل الآراكي ــ خالية من أي مرشح نجفي، مما اثار حفيظة وشكوك البعض، وقال أحدهم "لست أدري ماهذا الاعراض عن النجف وحوزتها؟"، واستنكر ايضاً طريقة تنصيب المرجعية في ايران بما نصه "إن المرجع الديني وكما تعودنا سابقاً وسيظل هذا ايضاً يكون مرجعاً بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً عندنا دون تنصيب أو اعلامية أو دعاية أو غير ذلك.."[٥٨]، لأن المرجعية حسب قوله "منصب رباني..المتمم لخط الامامة والنبوة فهو محفوظ بالعناية الالهية من أن تتلاعب به الاهواء أو تتحكم به الرغبات والمصالح الآنية الضيقة.."[٥٩].

ثمة اشارة ضرورية، الى أن الواقع السياسي الجديد عقب الثورة الاسلامية الايرانية فرض معادلة جديدة ونظاماً معيارياً مختلفاً للمرجعية (ثورية ومحافظة)، فالنضالية السياسية دخلت كعنصر فعّال في بنية المرجعية الشيعية، وقدّر لهذا العنصر ترميم الصدع في جدار المرجعية في نطاقها الفقهي[٦٠]، وهو ماصرّح به السيد هادي خسروشاهي السفير الايراني السابق لدى الفاتيكان حول مرجعية السيد الخامنئي بقوله: "إن التاريخ الجهادي والسياسي والاداري الذي يملكه السيد الخامنئي ودوره الحالي في ادارة مؤسسات الدولة المدنية والدينية تعطيه الاولوية

لاحراز المرجعية العامة"[٦١]، وللسبب ذاته يحظى رجل الدين السياسي بخصوصية أخرى، يعبّر عنها انخراطه في الدولة وافادته من سلطانها لتوفير غرض ديني، فليس للمرجعيات أن تفرض نفسها بصورة مستقلة دون الاستعانة بقوة سياسية، فقد اصبحت الدولة قوة جبّارة في تحقيق مايعرف في الفقه الشيعي بـ (الشياع المفيد للاطمئنان) كأحد آليتين اضافة الى شهادة عدلين من أهل الخبرة يتحقق من طريقها التقليد، واستقطاب اكبر قدر من المقلدين، هذا الشياع تحققه الدولة عبر وسائل الاعلام والوكلاء والانصار.

ومن المعروف أن ليس للخامنئي حتى تاريخ اعلان اسمه كأحد المرشحين للمرجعية العليا للشيعة، رسالة عملية، وهناك كتاب بعنوان (درر الفوائد في أجوبة القائد) عبارة عن مجموعة مسائل فقهية وجهت الى الخامنئي من مناطق شيعية مختلفة، وجمعت في كتاب طبع في لبنان في أبريل ١٩٩٣، ورفض الخامنئي الامتثال لطلب جماعة من الشيعة بمهر اسمه إجازة العمل بالفتاوى الواردة في الكتاب، ولكن جاءت الطبعة الاولى الصادرة عام ١٩٩٥ من كتاب (أجوبة الاستفتاءات) صدر منه الجزء الاول الخاص بالعبادات، ممهوراً بختم السيد الخامنئي، وبالعبارة التقليدية: "العمل بهذه الرسالة (...) مجزىء ومبرء للذمة إنشاء الله تعالى".

وقد يفي بيان المعادلة الدولتية الجديدة هذه، ضمور المرجعيات الاخرى الناشطة خارج مظلة الدولة، فقد اصبحت مرجعيات مثل الروحاني والقمي والشيرازي والمنتظري محصورة في نطاق الاجتهاد الفقهي (الفتاوى) بسبب مواقفها من الدولة الاسلامية في ايران، رغم ماتحرزه مرجعيتا الشيرازي والمنتظري من نصاب كامل فقهي/سياسي[٦٢].

ولكن اخفاق الدولة الايرانية في تثبيت السيد الخامنئي، كمرجع أعلى للشيعة[٦٣] أدى الى التخفيف من حدة الطرح المرجعي[٦٤]، والتوسل بالنطاقات التقليدية الحوزوية عن طريق اصدار بيانات تدرج السيد الخامنئي ضمن قائمة مرشحين للمرجعية من قبل جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم[٦٥]، وجامعة روحانيت[٦٦]، باستبعاد المراجع الشيعة غير المتماهين في الدولة الايرانية، ويرد هذا التخفيف الى تنامي حركة نقدية داخل ايران وخارجها منذ وفاة الامام الخميني واستبعاد الشيخ المنتظري كخليفة متحدر بصورة طبيعية من النظام القيادي للمرجعية الايرانية. فقد عارض البعض بصوت مسموع تلك العملية القيصرية لولادة المرجعية البديلة للجمهورية الاسلامية، الامر الذي أرجأ التعجيل في طرح الخامنئي كولي أمر المسلمين.

وورد في بيان جامعة مدرسين الصادر في مطلع شهر ديسمبر ١٩٩٤ قائمة باسماء سبعة مرشحين للمرجعية، أدرج ضمنها اسم السيد علي الخامنئي كأحد المرشحين للمرجعية، وإن كانت المفاضلة كما يرمز البيان تتجه الى الخامنئي، بالنظر ــ حسب البيان ــ "الى خطورة

المرجعية وارتباطها بمصالح المسلمين واستقلالهم وعزتهم مضافاً الى مؤامرات الكفر ضد الاسلام"[٦٧]، كما أصدرت جامعة روحانيت بياناً مماثلاً بنفس التاريخ قلّصت فيه قائمة المرشحين للمرجعية وحصرتها في ثلاثة وقدّمت السيد علي الخامنئي كمرشح أول[٦٨].

وتعضيداً لما جاء في بياني جامعة مدرسين وجامعة روحانيت، أعلن ١٥٠ نائباً من مجلس الشورى الايراني في الخامس من ديسمبر ١٩٩٤ عن تأييدهم لمرجعية السيد علي الخامنئي، واحتسب الاعلان خطوة ذكية لحسم التردد في قائمة المرشحين، وتفعيل سلطة الدولة في تحقيق الشياع المفيد للاطمئنان.

لقد بذلت الدولة الايرانية ما في وسعها لتنصيب السيد علي الخامنئي مرجعاً أعلى للشيعة، ولكنها اصطدمت بصلابة المعادلة المرجعية الشيعية التقليدية، لأن في مواصلة المسعى رهانات خطيرة قد تفضي الى اختلال النظام السياسي الايراني نفسه، ولذلك قرر السيد الخامنئي الانسحاب ظاهراً من حلبة المنافسة والسماح لارادة العامة الحرة تقرير المرجعية المناسبة[٦٩]، فيما نشط الانصار في استعمال اقصى وسائل الاقناع الجماهيري، واستدعاء طائفة من التحذيرات الشرعية، من قبيل وجوب طاعة ولي الامر، والامتثال للتكليف الشرعي، والتحذير من العقاب الأخروي.

وقليل من التأمل، يظهر أن النمو المتأخر لمرجعية السيد الخامنئي، ناشيء هو نفسه، عما قامت الدولة وبعض المؤسسات الحوزية شبه الرسمية في خلقه من ترتيب قوائم الترشيح للمرجعية، والزخم الاعلامي الذي ناله مرشحون الدولة، بما جسّر الفجوة بين السيد الخامنئي والمراجع الكبار المعروفين، وأصبح طرح مرجعية الخامنئي لا ينطوي على خلل ملحوظ، بالنظر الى طيف المرجعيات الجديدة التي بدأت تطرح في الساحة الشيعية الايرانية والعربية.

## ولي الامر/الفقيه

نفترض بادىء بدء أن الخلاف المتصاعد حول مرجعية السيد الخامنئي قد انتهى، بالنظر الى استبدال فرق ترويج المرجعية تكتيكاته، والعمل خارج دائرة الاضواء، وأيضاً بالنظر الى وصول قطاع كبير من الشيعة، والنخب الشيعية الى قناعة راسخة بأن السيد الخامنئي ـ باعتباره على رأس دولة ـ مؤهل بدرجة كافية للتعامل مع قضايا العصر والتحديات الراهنة، وقادر على استخدام سلطان الدولة وامكاناتها في حسم الخلافات والتناقضات التي تطرأ على الساحة الشيعية بين الفينة والاخرى، وعلى مساحة أكثر اتساعاً يمكن القول بأن الخامنئي سيكون أقدر

من غيره على تسوية الخلاف التاريخي بين السنة والشيعة، سعياً الى تحقيق الوحدة الاسلامية، أو التقريب بين المذاهب الاسلامية[٧٠].

ولاريب أنها مبررات مقبولة، ولي ان أفلسفها على هذا النحو: لقد أثبتت التجارب التاريخية أن الدول الشيعية لعبت دوراً مركزياً في تحرير الفقيه من أسر التراث السجالي وهكذا مركزة العقل والمصلحة في التمثّل النصوصي، ففي غير الدولة لن نجد فقهاً واقعياً، وفي غير الدولة لن نجد تجديداً حقيقياً لأبواب الفقه وايضاً خروجاً من زنزانة الاجماع الفقهي/ التاريخي، ثم جاءت ولاية الفقيه المطلقة كنتاج شبه عقلي، لتمنح الفقيه مناورة أكبر في الاطار الفقهي/ السلطاني، وقدرة على مخالفة سلسلة الاجماعات الضعيفة، وكل ذلك مشفوع بقوة الدولة، فمجرد مطالعة سريعة للرسائل العملية الصادرة بعد قيام الجمهورية الاسلامية الايرانية نجد أن التردد في تجاوز سلسلة الاجماعات الفقهية الشيعية في الحقل السلطاني جرى حسمه، ولم تعد تشكل عائقاً أمام انتاج احكام دينية متطورة جداً وإن كانت مرتكزة الى اسس عقلية محضة. ولدينا مثال صلاة الجمعة ما نعتمد عليه في استجلاء هذه الحقيقة، فقد أصبحت صلاة الجمعة جزءا من مكونات شرعية الدولة الاسلامية منذ العهد الصفوي وحتى الآن، ولذلك جرى التشديد على اقامتها، بل أن ربط شؤونها بولي امر المسلمين بات امراً لازماً وضرورياً لتعزيز المشروعية الدينية، والابقاء على فاعلية هذا الطقس الديني الحساس، بالنظر الى اسهاماته الجليلة في التعبئة السياسية والدينية الجماهيرية منذ قيام الجمهورية الاسلامية وحتى الوقت الراهن، فصلاة الجمعة (ونخص بالذكر خطبتي الجمعة) تحولت الى أبرز وسائل الاقناع الجماهيري. لقد شددت الرسائل العملية الصادرة بعد قيام الجمهورية الاسلامية على صلاة الجمعة، وقاربت في أحكامها حد القول بوجوب اقامتها عيناً[٧١]، كما أظهرت رسالة السيد الخامنئي (اجوبة الاستفتاءات) تحرراً كبيراً كثمرة ارتقائه الى قمة الهرم السياسي، وتنصيبه ولي أمر المسلمين، مايخوّله صلاحيات واسعة لم تكن مورد قبوله حين كان يشغل منصب رئيس الجمهورية[٧٢]، فاضافة الى استيعابه مهمات الامام المعصوم، نجده يقدّم إجابات متطورة في الموضوعات الكبرى في الفقه السياسي الشيعي كصلاة الجمعة، والجهادالابتدائي، واقامة الحدود في عصر الغيبة، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر الزائد عن اللسان[٧٣].

والحال، كما أن الفقيه بحاجة الى قوة الدولة، من أجل استحداث وتعميم المعارف الدينية والاحكام الشرعية المتطورة، فإن الدولة هي الاخرى تظل تنشد مصادر الاستقرار والتحصين، والفقيه بموجب التبدلات الجديدة بعد انتصار الثورة الاسلامية الايرانية أحد المصادر الاساسية في هذا المجال، فالفقيه واتقاءً لمخاطر الفتنة الداخلية، وتجنباً للتناقضات بين المجتمع والدولة، يقدم

على انتاج وتطوير أحكام دينية تزيل مبررات الصراع العقائدي، وتالياً المواجهة بين المجتمع والدولة.

وفي ظل حاجة الفقيه والدولة الى كل منهما، يتنامى القلق بشأن تفوق أحدهما على الآخر، ويزداد رسوخاً بالنظر الى وجود اتجاه نشط وسط فقهاء الدولة يدفع الى بسط ولاية الفقيه المطلقة والتامة على أنشطة الدولة، والتي قد تؤول الى اخضاع الدولة كاملة لأمر ولي الامر، أي باحياء نموذج الدولة الثيوقراطية الكهنوتية، وقد نلمس هذا الجنوح في بحث (الولاية) لآية الله يوسف صانعي، الذي أسس لسلطة كهنوتية شمولية، معرّضاً بالاصول الدستورية، بما نصه "أن الفقيه هو المسؤول عن السلطة التنفيذية والقضائية، وله أن يصوغ القوانين الكلية لأجل ادارة شؤون الدولة الاسلامية"، فيما ينص (الاصل ٥٧) على أن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تمارس صلاحياتها تحت اشراف ولي الامر وامام الامة. بل في لحظة غياب الوعي يوجه صانعي اعتراضاً مباشراً على انتخاب الشعب الايراني لرئيس الجمهورية، وينقل هذا الحق الى ولي الفقيه. يقول صانعي (ينص القانون الاساسي على أن القائد يمضي ما يختاره الشعب، وهذا من موارد النقص في القانون الاساسي" والسبب في ذلك "لأن ولاية الفقيه تنبع من ولاية النبي والائمة المعصومين ومن ولاية ولي العصر (ع)" هذه الولاية التي "تكون القدرة على التصرف في أمور الناس بيد شخص..فتكون له صلاحية التصرف في أمورهم"[(٧٤)].

## تقويم:

بات واضحاً، أن ولاية الفقيه، تمثل ايديولوجيا الدولة الاسلامية الايرانية، هذه الايديولوجيا التي لعبت دوراً توجيهياً مركزياً ومتواصلاً منذ انتصار الثورة الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٩ وحتى الوقت الراهن، وهي نفسها ولاية الفقيه التي حددت الصياغات الدستورية لبناء شكل الدولة الاسلامية الايرانية، وطبيعة النظام السياسي (الجمهورية الاسلامية) انطلاقاً من مضامين ولاية الفقيه المطلقة، وبات على الدولة الاسلامية إنجاز تغييرين متداخلين على درجة كبيرة من الاهمية بالنسبة لرسوخ ولاية الفقيه: التغيير الاول، على المستوى الايراني تجاوز الارث القومي الشاهنشاهي، القائم على اساس عرقي (العرق الآري)، والذي شكل لفترة طويلة اساساً راسخاً للهوية الوطنية الايرانية، واستبداله، بهوية اسلامية اساسها ولاية الفقيه، فلا يمكن أن يكون العرق اساساً للدولة الدينية، فكان ضرورة بمكان تجاوز الاضطهاد القومي الذي مارسه النظام الملكي ضد القوميات الاخرى، العربية والتركية، والكردية، وهذا من شأنه أن ينعكس ايجابياً على المسكونية الشيعية عموماً خصوصاً في مناطق يتنامى فيها الشعور القومي

مثل العراق وتركيا. والتغيير الثاني، على المستوى الشيعي عموماً، أي الشيعة خارج الحدود، من أجل تحقيق أكبر قدر من الاصطفاف الشيعي حول الدولة الاسلامية/ ولاية الفقيه، ويتخذ هذا التغيير منحيين: المنحى الاولي، مرجعي حوزوي محض، لجهة بناء مرجعية مركزية للشيعة، وللحيلولة دون تنامي مركز استقطاب مرجعي منافس خارج الحدود، على غرار ماحصل في العهدين الصفوي والقاجاري، والمنحى الآخر: سياسي،يراد منه استدراج الشيعة الى مسرح عمليات ولاية الفقيه، وهذا أهم مقاصد تصدير الثورة .

وإدراك مغزى هذين التغييرين، يتحدد في ضوء تشكّل الهوية الجديدة لايران، وهي بالتأكيد ليست هوية احادية التكوّين، بمعنى أن التشيع ليس المكوّن الوحيد للهوية الايرانية، كما كان الحال الى حد كبير في الدولة الصفوية، رغم كونه مكوّناً رئيسياً وهاماً، منظوراً الى أن إستعمال التمذهب كان ضرورياً لحفظ استقلال الدولة وصيانة وحدتها الداخلية في مقابل تمذهب الدولة الخصم على غرار تمذهب الدولتين الصفوية والعثمانية، الا أن هذه الطريقة لم تعد ذات جدوى كبيرة في سياق التحولات العميقة على المستويين الداخلي والخارجي، وربما تشي تدابير قائد الجمهورية الاسلامية الايرانية السيد علي الخامنئي لتصفية بعض الآثار الصفوية، من قبيل استخدام السيوف والطبول في العزاء في عاشوراء، وهكذا إجازته بالصلاة خلف السنة[٧٥] بتبدّل حقيقي في أيديولوجية السلطة الايرانية وبرامجها.

في المستوى الداخلي، تشهد ايران تجاذبات فكرية، واقتصادية، وسياسية، واجتماعية شديدة التعقيد، تبعث في طريقها الموروثات التاريخية التي شهدتها بلاد فارس في عصور موغلة في القدم، وهكذا الموروث العصري، الذي تشكّل في ظل التحديث على الطراز الغربي في العهد البهلوي، ورغم سعي الدولة الاسلامية الايرانية الى الحد من تأثير هذه الموروثات على حاضر المجتمع الايراني، الا أنها موروثات أخذت في الانتعاش تدريجياً بعد وقف الحرب العراقية الايرانية في أغسطس ١٩٨٨، ورحيل الامام الخميني، الذي كان لشخصيته الكاريزمية دور بارز في احباط هذه الميول لدى الجماعات القومية الفارسية المتطرفة أو الليبرالية العلمانية الحداثية، ولكن غياب شخص قادر على ملء موقع الامام الخميني، بالنظر الى الاشكاليات المصوّبة الى موضوع القيادة الايرانية ساهم الى حد كبير في ظهور هذه الميول، والتي تنامت مع تصدع الحصار الدولي على ايران والاتجاه المتصاعد نحو الانفتاح على الخارج، هذه الميول أخذت في التبلوّر في اطارات مؤسسية ثقافية وادبية وعلمية وفنية، وباتت تحتل مساحة معقولة في المجتمع الايراني، تعكسه تنوّع الاصدارات الصحفية والنشرية في ايران، وهذا التنوع انعكاس لفقدان السلطة لجزء هام من احتكاريتها، كما أنه انعكاس ايضاً لوجود مصادر متعددة المشارب للتوجيه العام. يضاف الى ذلك تعزز العقيدة التنموية في ايران بعد وقف لحرب، وبدء برنامج اعمار ايران

ومايستلزمه من امكانات ضخمة، يفرض حاجة شديدة الالحاح للانفتاح على الخارج، واستقدام الخبرات والخبراء والبضائع، وهكذا يقال عن التنمية العسكرية، لجهة بناء قوة ايران من جديد بعد الحرب، مع تواصل التهديدات الاميركية والاسرائيلية لايران، والرغبة الجامحة للحلف الاطلسي لجهة اضعاف قوة ايران العسكرية ومنعها من اقتناء السلاح النووي، هذه من شأنها أن تقنع ايران للبحث عن حلفاء آخرين سواء في الغرب أو الشرق، للحيلولة دون اقفال حلقة الحصار، وللخروج من مأزق داخلي اقتصادي وسياسي خانق.

على المستوى الخارجي: لم يعد التوسّل بالمذهب وحده، على درجة من الكفاءة والفعالية في ضبط الداخل وردع الخارج، في سياق العلمنة النشطة في المحيط الاقليمي، فقد أصبحت تركيا الخصم التاريخي لايران دولة علمانية من الطراز الاول (بل أسوأ نموذج للدولة العلمانية)، لا تجد نفسها مشدودة لمحيطها الشرقي، وهكذا الحال بالنسبة لدول الجوار (العراق، باكستان)، بل لضرورة سياسية واقتصادية تجد ايران نفسها مدفوعة لاقامة تحالف مع تركيا وباكستان وربما العراق، وما المسألة الطائفية التي تتفجر أحياناً سوى أحد تمظهرات الصراع السياسي ليس الا، ومن جهة ثانية تضغط التحوّلات الدولية بشدّة على الداخل، وليست ايران بمنأى عن هذه التحولات، في وقت تختزل فيه الفواصل، والمسافات، والثقافات، تجسيداً لفكرة القرية العالمية، وفي سياق الانفتاح الايراني على الخارج اقليمياً ودولياً، وهو انفتاح يستوعب المجتمع الايراني أولاً وأخيراً، الذي يتلقى في عملية الانفتاح من خلال السفر الى الخارج، واستقبال المحطات الفضائية الاجنبية، وما ينهمر عبرها من قيم وثقافات وتوجيهات تتنافس والاعلام الداخلي في توجيه الرأي العام الايراني وحتى شراء البضائع المستوردة، والمشاركة في الانشطة الدولية الرياضية والفنية والثقافية والعلمية، وغيرها من شأنها أن تساهم في تشكيل أنماط العيش والحياة للمجتمع الايراني وبالتالي ضلوعها المباشر في تشكيل هوية جديدة لايران.

من جهة ثانية وفي ظل تشكّل التكتلات الاقليمية والدولية على اساس سياسي واقتصادي، وخصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، والنزعة شديدة الضراوة لاقتصاد السوق، وهيمنة القوى الاقتصادية الرأسمالية العالمية، وخاصة المجموعات الصناعية المعروفة بـــ (جي ٧)، أو المالية الكبرى ممثلة في (صندوق النقد الدولي) و(منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية) و(البنك العالمي)، تتجه ايران الى بناء تكتل اقليمي مع جمهوريات آسيا الوسطى أو دول الشرق الادنى، يعينها على تفكيك طوق الحصار الشامل المضروب عليها دولياً، فضلاً عن المساعي الحثيثة من جانب الدولة لجهة بناء تحالفات سياسية واقتصادية مع دول غربية، وهذا يفرض على ايران تبادل البضائع، والمعارف، والتجارب، والخبرات.

واجمالاً، تشكّل ايران هويتها الجديدة، من خلال الموروث الحضاري الفارسي، والتراث الديني/المذهبي، والتحديث الاقتصادي والاجتماعي، ومجموعات الضغط القومية والليبرالية، والموقع الجغرافي والاستراتيجي، والتكتلات الاقتصادية والسياسية اقليمياً ودولياً، وقدرتها العسكرية..هذه وغيرها من العوامل تساهم في صناعة هوية ايران الجديدة، كما تصنع موقعها في الخارطة السياسية الدولية، وبالتأكيد ستترك هذه العوامل، انعكاسات متباينة نظراً لقوة تأثير كل عامل ورجحانه على الآخر، فلطغيان النزعة الفارسية ــ مثلا ــ نتائج درامية خطيرة على القوميات الاخرى داخل ايران وخارجها، كما أن العوامل مجتمعة سالفة الذكر من شأنها إضعاف عقيدة الدولة السياسية والدينية وتحجيم العلاقة بين الجمهورية الاسلامية الايرانية والشيعة خارج الحدود، والجماعات الاسلامية المتعاطفة معها، وفي كل الاحوال، تبقى قدرة ايران على دمج هذه العوامل، أو تحييد بعضها، من أجل بناء هويتها الخاصة، وكيما تحفظ موقعها ومصالحها محلياً، ودينياً/مذهبياً، واقليميا، ودولياً.

# هوامش الفصل السابع

١ ــ كاوشي در بارة روحانيت، ص ٣٢٣ .

٢ ــ المصدر السابق.

٣ ـ شمه أي أز تاريخ غرب، زدكي ما، رضا داوري، ط طهران، ص ٦٧.

٤ ــ د. علي النقوي، الاتجـاه الغربـي مـن منظـور اجتمـاعي، وزارة الارشـاد الاسـلامي، طهـران، الجمهوريـة الاسلامية في ايران، ١٩٨٧، ص ٧٦.

٥ــ كاوشي در باره روحانيت، ص ٣٢٣

٦ ــ المصدر السابق، ص ١٦٦.

٧ ــ ثورة الدستور في ايران، ص ٥٠.

٨ ــ الاتجاه الغربي من منظور اجتماعي، النقوي، ص ٨١.

٩ ــ ينقل السيد محسن الامين حواراً بينه وبين السيد حسين ابن السيد محمود القمي (١٢٨٢ــ ١٣٦٦هــ) بمـا نصه:"رأيته في دمشق في سفره الى الحج في أوائل سلطنة الشاه رضا بهلوي والزامه الناس بلبس القبعـة، فسألته عن ذلك عن رأي العلماء فيها، فقال: لما قـرروا توحيـد الشـكل في ايـران احضـروا نمـاذج الى المجلس النيـابي فقرروا هذا الشكل الحاضر من القبعات، وقال: إن الذي جعـل ايـران دولـة مـن الـدول هـو البهلـوي. ويعلّق الامين:"فلم يقدح في شيء من اعمال البهلوي في تنظيم المملكة فعلمت اخلاصه لوطنه.."
الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص ١٦٩.

١٠ ــ شكّل رضا خان عام ١٩٣٦ لجنة خاصـة لتنقيـة اللغـة الفارسـية مـن الكلمـات والمصطلحـات العربيـة، فكانت اللجنة تحذف الاسماء العربية لتحل محلها الاسماء الفارسية الاصلية وعندمـا لا يتـم التوصـل الى المصطلـح المطلوب تقوم اللجنة باختيار مصطلح مقابل للكلمة المحذوفة بالاجماع ليخرج الى حيز التنفيذ، غـير أن اللجنـة واجهت صعوبة شاقة في اداء مهامها وباءت بالفشل.

١١ ــ أصدر رضا شاه قراراً عام ١٩٢٩ بتغيير زي العلماء وقد استثنى القرار: المجتهدين الذين يحملون اجـازة الاجتهاد من المراجع، ومفتيي اهل السنة والجماعة الذيـن يحظـون بتـأييد مـن شـخصين مـن كبـار أهـل السـنة والجماعة، والذيـن لهـم اجـازة الفتـوى، وأئمـة الجماعـات، واصحـاب المحـاريب، ومدرسـي الفقـه والاصـول والحكمة، ورجال الدين من الاقليات الاخرى. أنظر: محمـد حسـن رجبي، الحيـاة السياسـية للامـام الخميـني، ترجمة فاضل عباس بهزاديان، دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص ٥٦.

١٢ ــ كانت أشهر حوزة علمية ايرانية في مدينة اراك، وفي عام ١٣٤٠هــــ ١٩٢٠م نقـل آيـة الله الشـيخ عبد الكريم الحائري (ت ١٣٥٥هـ) الحوزة العلمية بأسـرها الى مدينـة قـم، الـتي أصبحـت مرجعـاً للمذهـب الشيعي، وعاصمة للعلم الشرعي، ومقراً لكبار المجتهدين منذ استوطنها اثنان من كبار المجتهدين الشـيعة: الشـيخ عبد الكريم اليزدي الحائري، والسيد حسين الطباطبائي البروجردي (ت ١٣٨٠هـ).

١٣ ــ محسن الامي، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص ١٦٩.

١٤ ــ (تتلمذ السيد حسين البروجردي على يد الآخوند الخراساني مدة عشر سنوات، وتردد على درس شيخ الشريعة الاصفهاني، واشترك فترة من الوقت في درس السيد اليزدي، وعاد ١٣٢٨هـ الى بروجرد وقام بتحشية على الرسالة الفقهية العملية للسيد اليزدي (العروة الوثقى)، وهي أول حاشية على هذه الرسالة، كما له ايضاً حاشية على كتاب (الكفاية) للآخوند.

وفي عام ١٣٤٤هـ ذهب الى الحج عن طريق العراق، وعند عودته مكث في النجف ثمانية أشهر وحين رجوعه عام ١٣٤٥هـ الى ايران منعته السلطات الايرانية من الذهاب الى بروجرد، واستقدمته من الحدود الى طهران، حيث بقي محجوزاً فيها مدة ١٠٠يوم بتهمة الاشتراك في حركة رجال الدين في اصفهان المناهضة للحكومة، ثم سمحت له بمغادرة طهران فبارحها الى مشهد ومكث فيها ما يربو على السنة، وعاد بعدها الى بروجرد وكتب رسالته العملية التي كانت سبباً في انتشار صيته. وفي صفر ١٣٦٤ انتقل البروجردي وتلامذته الى مدينة قم فاستقبله كبار علماء قم مثل الصدر والخونساري والفيض وغيرهم، فبدأت قم تتنامى وتشتهر وتستقطب الطلاب والعلماء، وبدأت النهضة العلمية والادبية تتزايد وبعد وفاة السيد ابو الحسن الاصفهاني في الكاظمية عام ١٣٦٥هـ ووفاة آقا حسين القمي في كربلاء عام ١٣٦٦هـ انحصرت الزعامة الدينية في البروجردي، فتحولت قم الى عاصمة التعليم الديني الشيعي في العالم، وانتقل مركز الزعامة الدينية من النجف في العراق الى قم في ايران، وزاد عدد طلاب الحوزة من ٢٠٠٠ ــ ٦٠٠٠طالب. ويعد البروجردي أستاذاً لفقهاء الثورة الاسلامية في ايران مثل السيد الخميني، والشيخ حسين علي المنتظري.. أحد القائلين بولاية الفقيه السلطانية في عصر الغيبة، وتعرض لذلك في بحثه في صلاة الجمعة الذي قرره تلميذه الشيخ المنتظري وصدر باسم (البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر) المطبوع عام ١٣٧٨هـ. أنظر: دراسات في ولاية الفقيه، مصدر سابق، المجلد الاول، ص ١٤.

١٥ ــ نفى رضا شاه سيد حسن مدرس الذي ظل صامداً في معارضة رضا خان من خلال النشاط البرلماني منذ انتخابه رئيساً للبرلمان عام ١٩٢٠ من قبل اكثرية النواب، وقد واجه مدرس سياسة فصل الدين عن السياسة وكان يردد (ديننا هو سياستنا وسياستنا هي ديننا) فاصدر رضا شاه قراراً بنفيه الى قرية نائية، فيما طالت قرارات السجن الميرزا بافقي، وآية الله كاشاني، وأبعد السيد حسين القمي الى مدينة كربلاء العراقية عام١٩٣٦ و لم يعد الى موطن سكنه في مشهد الا عام ١٩٤٥ ومن نافلة القول أنه في طريقه الى مشهد بخراسان توقف بطهران وتقدّم بطلبات الى الحكومة منها رفع الضغوط المفروضة على الحوزة، ومن جهة ثانية تعرض رجال الحوزة لحملة تشويه مكثفة فكانوا موضع سخرية من قبل العامة مما ادى الى تقلص الاقبال على الحوزة واحباط حركة رجال الدين وجرى فصل عملي بين الدين والسياسة.

١٦ ــ محمد حسن رجبي ، الحياة السياسية للامام الخميني، مصدر سابق، ص ١٣٧.

١٧ ــ تبنى اية الله البروجردي نظرية ولاية الفقيه المطلقة وذكر في كتابه (البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر) تقرير الشيخ حسين علي المنتظري ص ٥٧:"إن تعين الفقيه العادل للحكومة والولاية من قبل الائمة (ع) قطعي وأن حديث عمر بن حنظلة واحد من الشواهد الدالة على ذلك"، واستند البروجردي على رواية عن الائمة (ع):"فإني قد جعلته ــ أي الفقيه ــ عليكم حاكماً" وقال بأن ظاهر اعطاء الولاية العامة للفقيه العادل. وذلك أن قوله "حاكماً" ظاهر في افادة الولاية العامة وهو الذي يرجع اليه في جميع الامور العامة الاجتماعية التي لا تكون من وظائف الافراد ولا يرضى الشارع ــ ايضاً ــ باهمالها ولو في عصر الغيبة، وعدم التمكن من الائمة عليهم السلام"

١٨ ــ انقسم الانجمن عقب الثورة الاسلامية على نفسه: فريق عارض الثورة (كثورة) ويتمسك بفكرة الانتظار ويعتبر اية حكومة اسلامية أو غير اسلامية في عصر الغيبة غير مشروعة، ووقف هذا الفريق بشدة ضد تدابير الدولة الايرانية الاصلاحات الاقتصادية، تقسيم الاراضي، تأميم التجارة الخارجية، وتحديد الملكية)،

وفريق مال الى التعاون مع الدولة منذ بداية الثورة، وكان له دور فعّال في ضرب رجال الحكم البائد، وتسنم افراد هذا الفريق مراتب عالية في جهاز الدولة، وبسبب خصومة الانجمن مع الافكار اليسارية المخالفة لخط أهل البيت فقد تبنوا ضرب الشيوعيين ومجاهدي خلق، وكان له دور كبير في ضرب الاخير في أحداث مشهد في الشهور الاولى من انتصار الثورة، ويكثف الانجمن نشاطه على القطاع التعليمي عموماً.

١٩ ـ توماس.و.ليبمان ـ جماعات الاسلام السياسي (رؤية امريكية وثائقية)، ترجمة د.رفعت سيد أحمد وطلعت غنيم حسن، يافا للدراسات والنشر، الطبعة الاولى ،١٩٨٩، ص ١٧ ـ ١٨.

٢٠ ـ بعد وفاة البروجردي اقامت الحكومة الايرانية في عهد الشاه محمد رضا بهلوي مجلس تأبين في (مسجد شاه) بطهران وهو ثاني حفل تأبيني في تاريخ ايران المعاصر يحضره شاهات ايران في هذا المسجد، ففي عام ١٣١٢هـ حضر ناصر الدين شاه حفل تأبيني اقامته الحكومة الايرانية وقتئذ على روح الزعيم اية الله الميرزا محمد حسن الشيرازي.وقد احتسبت تلك الخطوة تقديراً من شاه ايران للعلماء والمراجع، ولكن الخطوات اللاحقة خصوصاً السعي الحثيث الى نقل المرجعية من ايران للعراق أحبطت أية تفسيرات متفائلة. أنظر: السيد صالح الشهرستاني ـ المجتهد الاكبر ..الامام السيد حسين الطباطبائي البروجردي، مطبعة الوفاء، بيروت، لبنان ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م)، ص ٢٢.

٢١ ـ صار تقليداً شاهنشاهياً أن يبعث الشاه برقية تعزية بوفاة المرجع الحالي الى المرجع المرشّح من قبل النظام ولكن بعد وفاة اية الله حسين البروجردي تجاوز الشاه مراجع ايران وبعث برقيتين الى كل من السيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي، ايذاناً بتنفيذ الشاه خطة طرد خطر المرجعية على مشاريعه الاصلاحية، وحسب وزير بلاطه اسد الله علم في مذكراته (مازالت مخطوطة) أن الشاه الذي كان يفكر ببرامجه الاصلاحية أراد بذلك نقل المرجعية الى النجف لكي يتخلص من مراجع قم ومشهد. وقد فسّر زعماء الحوزة في قم بأن ذلك اهانة لهم وخطوة في طريق القضاء عليهم... وأنظر:محمد حسن رجبي،الحياة السياسية للامام الخميني، ترجمة فاضل عباس بهزاديان، دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص ١٦٣.

٢٢ ـ بعد وفاة السيد أبو الحسن الاصفهاني في الكاظمية قرب بغداد سنة ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٥ ثم وفاة السيد آغا حسين القمي في كربلاء عام ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧ انحصرت الزعامة الدينية في اية الله السيد حسين الطباطبائي البروجردي وتبعاً له (انتقل مركز الزعامة الدينية من النجف في العراق الى قم في ايران) أنظر: السيد صالح الشهرستاني، المجتهد الاكبر..، مصدر سابق، ص ٨.

٢٣ ـ لم يألف الفقيه المسلم (السني والشيعي على حد سواء) البحوث ذات الصلة بتكوين الدولة الاسلامية، ممّ تؤلف؟، والفروقات بينها وبين الامبراطورية، بل حتى وقت قريب لم يتعرض الفقهاء الى تنوع اشكال السلطة، فالنقاش في الغالب يدور حول السلطة، وانتقالها، والشروط اللازم توافرها في الحاكم، وحدود الطاعة، ولهذا فاطروحة الخميني لا تحيد في جوهرها عن البحوث السلطانية التي تعالج موضوع السلطة لا الدولة.

٢٤ـ روح الله الموسوي الخميني،كشف الاسرار، انتشارات كتاب فروشي علمية اسلامية، تهران ١٣٢٣هجري شمسي ص ٦٥.

٢٥ ـ تناهى الى علم كبار المراجع باحتمال تنفيذ الشاه حكم الاعدام في السيد الخميني، فجاء آية الله شريعة مداري الى طهران وأصدر بياناً حمل توقيعه وتواقيع آيات الله الكلبيكاني والميلاني والخونساري وتضمن البيان حكماً بمرجعية الامام الخميني لتفويت الفرصة على الشاه بتنفيذ مخطط تصفية المعارضة الدينية، وكان الدستور الايراني يحظر محاكمة أو اعدام المراجع.

٢٦ ـ الشيخ علي أكبر حكمي زادة، اسرار هزار ساله، ص ص ١٠٩، ١١٠

٢٧ ـ آية الله الخميني ،كشف الاسرار، انتشارات كتاب فروشي علمية اسلامية تهران ١٣٢٣هجري شمسي ـ ص ١٠٩
٢٨ ـ ينفي السيد الخميني في كتابه (رسالة الاجتهاد والتقليد) الولاية لأي شخص مهما كانت صفته على شخص آخر وهو الحكم الاصلي وقال ما نصه "لا اشكال في أن الاصل عدم نفوذ حكم أحد على أحد قضاءً كان أو غيره، نبياً كان الحاكم أو وصيّ نبي أو غيرهما، وبجرد النبوة والرسالة والوصاية والعلم بأي درجة كان وساير الفضائل لا يوجب أن يكون صاحبها نافذاً" أنظر: كتاب الرسائل، قم الطبعة ١٣٧٨هـ، المجلد الثاني، رسالة (الاجتهاد والتقليد)، السيد الخميني والرسالة في ٨٠ صفحة من ص ٩٣ ـ ١٧٣.
٢٩ ـ كشف الاسرار ـ مصدر سابق ص ٢٣٢و ٢٢٢.
٣٠ ـ المصدر السابق ص ٢١٣.
٣١ ـ المصدر السابق.
٣٢ ـ ثمة فقهاء ورجال دين شيعة يوصمون الامام الخميني بالكفر لتشريعه الضرائب، ويعتبرون ذلك مخالفاً لقوانين الاسلام، وتمثّلاً للقوانين الوضعية، المخالفة للشريعة الاسلامية.
٣٣ ـ كشف الاسرار، مصدر سابق، ص ٢٥٦.
٣٤ ـ الحاج ميرزا أحمد الصابري الهمداني، الهداية الى من له الولاية ..في ولاية الاب والجد والفقيه، تقرير بحث آية الله العظمى الحاج سيد محمد رضا الكلبيكاني، المطبعة العلمية، قم، ايران، ١٣٨٣هـ (١٩٦٣م)، ص٢٠.
٣٥ ـ المصدر السابق، ص ٢١.
٣٦ ـ المصدر السابق، ص ٤١.
٣٧ ـ المصدر السابق، ص ٤٤.
٣٨ ـ المصدر السابق، الصفحات: ٣٦، ٤٦، ٤٧، ٥٢.
٣٩ ـ جاء في المسألة ١٠١٤ من الرسالة العملية للسيد الكلبيكاني (هداية العباد):"وإما في زمان الغيبة فوجوبها غير معلوم، وإن أذن بها الفقيه" وقال في مسألة ١٠١٥ بـ "عدم الاجتزاء بصلاة الجمعة عن الظهر ولو كانت بإذن الفقيه" واشترط في المسألة ١٠٧٣ "في وجوب الجمعة تعييناً أو تخييراً أو في صحتها، السلطان العادل . الامام المعصوم ـ أو المنصوب من قبله في خصوص صلاة الجمعة". وهنا يعتصم بالاجماع الشيعي القديم.
أنظر: آية لله العظمى السيد محمد رضا الموسوي الكلبيكاني، هداية العباد، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ (١٩٩٣م)، ص ص ٢٠٦، ٢١٤.
٤٠ ـ أنظر: اية الله الامام السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، دار الصراط المستقيم، بيروت، ١٩٨٢، الجزء الاول، ص ص ٢٣١، ٢٣٢ ـ ٢٣٣.وأنظر: آية الله الخميني، من هنا المنطلق..بمجموعة مسائل حيوية، دار التوجيه الاسلامي، بيروت ـ الكويت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ (١٩٧٩م)، ص ص ٩٧، ١١٥.
٤١ ـ أفتى اية الله الخميني من منفاه بتحريم التقية وجاء في الفتوى مانصه "التقية حرام، واظهار الحقائق واجب مهما كانت النتيجة ولا ينبغي على فقهاء الاسلام استعمال التقية في المواقف التي تجب التقية على الاخرين فيها، إن التقية تتعلق بالفروع، لكن حينما تكون كرامة الاسلام في خطر وأصول الاسلام في خطر فلا مجال للتقية والسكون ..والله إن من لا يصرخ لآثم، والله إن من لا يشكو لمرتكب كبيرة" أنظر: د. ابراهيم الدسوقي شتا، الثورة الايرانية:الجذور ـ الايديولوجيا، مصدر سابق، ص ٣٤.
٤٢ ـ الامام الخميني، الحكومة الاسلامية، من منشورات المكتبة الاسلامية الكبرى، طهران، ايران، (د.ت) ص ٢٥ـ ٢٦.

٤٣ ــ المصدر السابق، ص ٦٦.
٤٤ ــ آية الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم، ايران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، الجزء الثاني، ص ٤٧٢.
٤٥ ــ أنظر: النداء الاخير.. الوصية السياسية الالهية لقائد الثورة الاسلامية الكبير، مؤسسة الامام الخميني الثقافية، طهران، ايران، ١٤١٢هـ (١٩٩٢م).
٤٦ ــ كتاب البيع للامام الخميني، الجزء الثاني، ص ٤٦١ ــ ٤٦٣.
٤٧ ــ النداء الاخير..الوصية السياسية الالهية، مصدر سابق، ص ٢٥.
٤٨ ــ البيع، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص ٤٧٣.
٤٩ ــ الحكومة الاسلامية ص ٤٩. ويقول في كتاب (البيع)الجزء الثاني ص ٤٦٧ مانصه:"كان لكل منهم ــ أي الفقهاء ــ الولاية على أمور المسلمين من بيت المال الى اجراء الحدود بل على نفوس المسلمين اذا اقتضت الحكومة التصرف فيها، فيجب عليهم اجراء الحدود مع الامكان وأخذ الصدقات والخراج والأخماس والصرف في مصالح المسلمين وفقراء السادة وغيرهم وسائر حوائج المسلمين والاسلام، فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كل ماكان لرسول الله والائمة من بعد صلوات الله عليهم اجمعين..
فللفقيه العادل جميع ماللرسول والائمة عليهم السلام مما يرجع الى الحكومة والسياسة"، وربما بالغ السيد الخميني في تأسيسه النظري لولاية الفقيه، بحيث اضفى عليها طابعاً تقديسياً وجعل من بنائها مقصداً دينياً الامر الذي يجعل المخالف لها مخالفاً للدين والشرع وهذا ماصرّح به الامام نفسه وأصبح شعاراً يومياً في ايران حيث قال الامام أمام جمع من رجال الدين والمثقفين الايرانين في بداية انتصار الثورة الايرانية بأن مخالف ولاية الفقيه، مخالف لله تبارك وتعالى وهو في عداد اعداء الاسلام".(أنظر: جريدة بامداد الصادرة بتاريخ ١٣٥٨/٦/٣٠هـ شمسي -(١٩٧٨م).
٥٠ ــ يحظى الرأي القائل بعدم آهلية رجال الدين للحكم في بداية انتصار الثورة بقبول واسع، بالنظر الى أنهم لم ينخرطوا في جهاز السلطة، وإنما تحولوا الى اداة لهدم السلطة والاستيلاء عليها، من الخارج، بخلاف التيار الليبرالي الذي نما ترعرع وتأهل في السلطة، فكان من الطبيعي أن يرسى خيار ادارة السلطة على هذا التيار، الى حين يتأهل رجال الدين على مزاولة الحكم.
٥١ ــ لم يحصل الشيخ المنتظري على اجماع مجلس الخبراء في شأن خلافة قيادة السيد الخميني، فمن مجموع 74 صوتاً لم يحصل المنتظري سوى على ٥٤ صوتاً
٥٢ ــ أنظر: يوسف صانعي، الولاية، دار الروضة، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٤هـ (١٩٩٤م)، ص ١٢٧ ــ ١٢٨، وبطبيعة الحال، فإن ادعاء صانعي اجماع الشيعة على مسألة حكم الحاكم لا يجوز نقضها غير صحيح، فقد ذكر السيد الحكيم في (مستمسك العروة الوثقى): أطلق جماعة جواز النقض عند ظهور الخطأ. المصدر، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ، الجزء الاول، ص ٩١.
٥٣ ــ السيد علي الخامنئي، اجوبة الاستفتاءات، العبادات، الجزء الاول، دار الوسيلة، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٥هـ (١٩٩٥م)، ص ٢١ . وانظر قبل ذلك : آية الله الموسوي الخميني، احكام الاسلام بين السائل والامام، دار الوسيلة، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص ١٥. وفي سؤال وجّه للسيد الخميني ما نصه: المجتهد الجامع للشرائط اذا اصدر امراً الزامياً بالجهاد أو بأي شيء آخر فهل على غير مقلديه امتثال امره؟ أجاب: ينفذ حكم ولي الامر في حق الجميع حتى على المجتهدين الآخرين).
٥٤ ــ يعد رئيس مجلس القضاء الاعلى الايراني السيد محمد اليزدي أبرز المتحمسين الى فكرة ربط المرجعية بالدولة وقد نقلت صحيفة الشرق الاوسط في ١٩٩٤/١٢/٢ عنه "أن المرجعية يجب أن تبقى تحت سيطرة الحكومة الايرانية مهما كان الثمن".

٥٥ ــ تبنى السيد محمد اليزدي رئيس مجلس القضاء الاعلى الايراني اطروحة توحيد القيادة السياسية والقيادة الدينية بصورة فعلية عقب وفاة السيد الكلبيكاني، وكان يروّج لاطروحته في المحافل العامة (صلاة الجمعة نموذجاً)، غير أنه تنازل ــ بصورة مؤقتة ــ عن فكرة التوحيد، إذ كان يعني بالتوحيد مايتحقق في ظل السيد الخامنئي، ولكن المرجع الديني حينذاك كان السيد الاراكي، وما إن توفى الاخير حتى استأنف السيد اليزدي التبشير بقوة باطروحة التوحيد تلك، ضمن حملة دعم مرجعية الخامنئي". أنظر: محمد حسن البحراني، شروط تأهيل المرجع في زمن الدولة الاسلامية ـ مجلة العالم عدد ٥٢٦ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٥ ــ شعبان ١٩١٥ .

٥٦ ــ أنظر: علي البهادلي، النجف جامعتها ودورها القيادي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان الطبعة الاولى ١٩٨٩ ص ٦٢ ــ ٦٣

٥٧ ــ السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية، سلسلة الاسلام يقود الحياة ــ ١، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ (١٩٧٩م)، بيروت، لبنان، ص ٢١.

٥٨ ــ عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة السادسة، منشورات مركز أهل البيت (ع) الثقافي الاسلامي، فينا، النمسا، ط ١٤١٥هـ (١٩٩٥م)، ص ص ١٧، ١٧ــ ١٨.

٥٩ ــ عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، منشورات مركز أهل البيت الثقافي الاسلامي، فينا ، النمسا ١٤١٥هـ (١٩٩٤م)، ص ١٩.

٦٠ ــ طرح الرأي بصورة واضحة من جانب رئيس مجلس الشورى الايراني ناطق نوري في مطلع ديسمبر ١٩٩٤، ونقل عنه قوله "إن افتقار السيد علي الخامنئي للمؤهلات الفقهية يعوّض عنها تماماً سجل نضاله الثوري الحافل السنوات".أنظر: جريدة الشرق الاوسط، لندن في ١٩٩٤/١٢/٢.

٦١ ــ أنظر: مقابلة مع السيد هادي خسروشاهي السفير الايراني السابق لدى الفاتيكان مع مجلة العالم عدد ٥٢٦ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٥ ــ شعبان ١٤١٥هـ ص ٣٩.

٦٢ ــ لا يؤمن السيد محمد روحاني والسيد الطباطبائي القمي بقيام الدولة في زمن الغيبة ويحرّمان السعي من اجل اقامتها، ويعارض القمي على الاقل تحوّل رجال الدين الى حكّام على اساس أن مسؤولية العلماء هي الارشاد والتذكير والاشراف على الشؤون الدينية، فيما يصدر الروحاني في تحريم الدولة عن عقيدة الانتظار، كما ينبيء عنها تمثله سيرة الفقهاء المتقدمين في بحث الولاية من قبل السلطان (هنا الجائر) فقال بحرمة الولاية من قبل السلطان الجائر الا مع القيام بمصالح المؤمنين، وعدم ارتكاب مايخالف الشرع المبين، وأجاز ــ على طريقة الفقهاء الاوائل ــ الولاية مع الاكراه من الجائر، ولكنه قال بحرمة الانتقال الى الجرح والقتل في ردع مرتكب المنكر عملاً بالرأي المشهور قديماً، كما أسقط من رسالته العملية بحث مسألة صلاة الجمعة. أنظر: آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، منهاج الصالحين، مطبعة نمونة، (الطبعة الثانية ــ قم)،( الطبعة الاولى ــ بيروت) (د.ت) ص ص ١١، ٣٧٦.

٦٣ ــ يبدو أن ثمة تبدّلاً طرأ على طريقة ترويج مرجعية السيد الخامنئي، والتوسل بأساليب هادئة بعد الانتقادات على مستوى واسع لطرح السيد الخامنئي مرجعاً أعلى للشيعة، وهو أمر يصعب هضمه في الوهلة الاولى، ولذلك التزمت مكاتب السيد الخامنئي الحذر في اشاعة مرجعيته، بل أن رسالته (أجوبة الاستفتاءات) حسب نقل مكتب السيد الخامنئي في منطقة السيدة زينب بالقرب من العاصمة السورية دمشق، لم يأمر الخامنئي بنشرها وتوزيعها الى المكتبات العامة، فثمة حذر وحركة هادئة بانتظار اللحظة المناسبة لاستئناف ترويج مرجعية السيد الخامنئي العليا للشيعة.

٦٤ ــ لم يشهد مراجع التقليد الكبار المعروفون باجتهاد السيد علي الخامنئي، وإن ماحصل عليه الاخير من شهادات صادرة عن رجال دين مجتهدين من الطبقة الثانية في التسلسل الحوزوي من بينهم: آية الله علي المشكيني، وآية الله محمد مؤمن، وآية الله محمد فاضل لانكراني، وآية الله يوسف صانعي، وآية الله السيد

محمد اليزدي، وآية الله السيد جعفر كريمي، وآية الله مرتضى بن فضل، وآية الله جنتي، وقد أصدر مجمع أهل البيت شهادات هؤلاء وقام بتوزيعها في مسعى للترويج لمرجعية السيد الخامنئي.

٦٥ ـ جامعة مدرسين حوزة علمية قم: هيئة حوزوية غير حكومية مؤلفة من ٤٠ عضواً ينتمون الى طبقة المجتهدين في التسلسل الحوزوي يرأسها آية الله اميني خلفاً لناصر مكارم شيرازي، وتضطلع الهيئة بشؤون الحوزة تدريساً وبحثاً وتنظيماً، وتلعب دوراً كبيراً في النطاق المرجعي، ويرجع اليها السبب في تقديم الكلبيكاني على الآراكي بعد وفاة الامام الخميني، رغم تأييد علماء الدولة للسيد الاراكي، وبعد وفاة الكلبيكاني رشحت الهيئة الاراكي كمرجع رسمي للدولة الايرانية.

٦٦ ـ جامعة روحانيت عبارة عن هيئة دينية تضم في عضويتها رجال الدين، وقد شكلت بآرائها التقليدية تياراً حوزوياً، وتنغمس الهيئة بدرجة كبيرة في الشأن العلمائي بما يوحي بانصرافها الى اقامة مجتمع علمائي، ويقف على رأس الهيئة آية الله مهدوي كني، ويقابل هذه الهيئة روحانيون مبارز، وهم رجال الدين المناضلون بقيادة آية الله مهدي كروبي، فبينما تسعى جامعة روحانيت الى اعادة رجل الدين الى النطاق الحوزوي، تدعو هيئة روحانيون مبارز الى اخراج رجل الدين الى ساحة النضال السياسي.

٦٧ ـ نص البيان كما جاء "تتمة لاجتماعات سابقة ـ قبل وفاة السيد الاراكي ـ واجتماعات لاحقة لمدة ثلاثة ايام آخرها كان في ١٩٩٤/١٢/١ أصدرت جامعة مدرسين بياناً جاء في مقدمته: إن مسألة المرجعية مسألة على درجة كبيرة من الاهمية والخطورة ولا يمكن فصلها عن مصالح المسلمين واستقلالهم وعزتهم ولا يمكن البت فيه دون الأخذ في نظر الاعتبار مؤامرات الكفر ضد الاسلام.

ولذلك فإن جامعة مدرسين حوزة علمية قم وفي عدة جلسات لمناقشة هذه المسألة آخرها كان في ١٩٩٤/١٢/١ توصلت الى نتيجة أن الآيات العظام المدونة اسماؤهم أدناه مؤهلون للمرجعية وأن تقليد أي منهم مجز وأن العمل بمقتضى فتاويهم مبرىء للذمة وهم:

١ ـ آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد فاضل لانكراني.

٢ ـ آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقي بهجت.

٣ ـ آية الله العظمى السيد علي الخامنئي.

٤ ـ آية الله العظمى الشيخ وحيد الخراساني.

٥ ـ آية الله العظمى الشيخ جواد تبريزي.

٦ ـ آية الله العظمى السيد موسى شبير الزنجاني.

٧ـ آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

ـ وأصدرت في نفس التاريخ ـ ١٩٩٤/١٢/١ ـ جامعة روحانيت بياناً أعربت فيه عن تقديرها لجميع الفقهاء المراجع وأكدت على مكانتهم الدينية، ونص البيان على: أن (جامعة روحانيت) تعلن اسماء الفقهاء والمراجع الذين تعتبر العمل بفتواهم مجزياً ومبرىءً للذمة، وهم على النحو التالي:

١ ـ آية الله العظمى السيد علي الخامنئي.

٢ ـ آية الله العظمى الشيخ محمد فاضل لانكراني.

٣ ـ آية الله العظمى الشيخ ميرزا جواد تبريزي.

وثبّت البيان ملاحظة بما نصه: ممايجدر ذكره أن هؤلاء الثلاثة يجيزون البقاء على تقليد الميت.

٦٩ ـ قرر السيد علي الخامنئي في الرابع عشر من ديسمبر ١٩٩٤ التنازل عن المرجعية الشيعية العليا والانصراف الى المجال الارشادي للشيعة خارج ايران واعتبر ذلك نطاقاً أكثر ثقلاً وخطورة من المرجعية. أنظر: الحياة والشرق الاوسط بتاريخ ١٥/ ١٢/ ١٩٩٤

٧٠ ـ ذكر آية الله الشيخ حسين علي المنتظري في هذه المسألة "اذا أمكن تحصيل شروطها فالاحوط وجوباً اقامتها" وقال "تصلى الجمعة بدل الظهر". أنظر: الاحكام الشرعية، مطبعة القدس، قم، الطبعة الاولى، محرم ١٤١٣هـ، ص ٢٦٤.
وقال آية الله ناصر مكارم شيرازي في صلاة الجمعة :"الجمعة تجب عيناً عند حضور الامام أو من نصبه، وكذا تجب في الحكومة الاسلامية اذا كانت عادلة مشروعة (على الاحوط). أنظر: تعليقات العروة الوثقى، من منشورات مدرسة الامام امير المؤمنين، قم، المطبعة العلمية، الطبعة الاولى ١٤٠٢هـ، المجلد الاول، ص ٢٦٣.
واقتفى السيد الخامنئي رأي الامام الخميني في القول بالوجوب التخييري، الا أنه رجّح وقوى الاتيان بها وفضّلها على صلاة الظهر وشدد على المشاركة فيها واقامتها. أنظر: اجوبة الاستفتاءات، دار الوسيلة، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٥هـ (١٩٩٥م)، الجزء الاول، العبادات، ص ١٨٠.
٧١ ـ لم ير السيد الخامنئي حرجاً في استيعاب ولاية الفقيه المطلقة، التي عارضها وجهل ابعادها في حياة مؤسسها الامام الخميني، ويبدو أن معانيها تجلت بعد وصوله الى قمة الهرم السياسي حيث كثف وعي مدونات الخميني بما نصه "المراد بالولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط هو أن الدين الاسلامي الحنيف هو دين الحكم، وادارة شؤون المجتمع، فلا بد أن يكون للمجتمع الاسلامي بكل طبقاته وليُ أمر، وحاكم شرع وقائد ليحفظ الامة من اعداء الاسلام والمسلمين، وليحفظ نظامهم وليقوم باقامة العدل فيهم..وهذا الامر في مقام تنفيذه عملياً قد يتعارض مع رغبات، واطماع، ومنافع، وحريات بعض الاشخاص، ويجب على حاكم المسلمين حين قيامه بمهام القيادة على ضوء الفقه الاسلامي اتخاذ الاجراءات اللازمة عند تشخيص الحاجة الى ذلك.ولابد أن تكون ارادته وصلاحيته فيما يرجع الى المصالح العامة للاسلام والمسلمين حاكمة على ارادة وصلاحيات عامة الناس عند التعارض" وربما بالغ السيد الخامنئي في تصوير ولاية الفقيه وتموضعها المذهبي بما نصه (ولاية الفقيه في قيادة المجتمع وادارة المسائل الاجتماعية في كل عصر وزمان من أركان المذهب الحق الاثني عشري، ولها جذر في أصل الامامة" وهذا ما يجعل الاعتقاد بولاية الفقيه ـ حسب السيد الخامنئي ـ شرعيا تعبديا، مؤيداً بالعقل.
ولكن ظلت ولاية الفقيه المطلقة حتى بعد وفاة الامام الخميني تثير بمرور الوقت استفهامات مصحوبة بالمزيد من الغموض، ولعل من اكثر الاسئلة تكراراً هل للفقيه قدرة على تعطيل الاحكام أو نسخها، وهو سؤال مستوحى من رد السيد الخميني على اعتراض الخامنئي حول نفس المسألة، ويبدو أن الخامنئي بدا له استبدال رأيه، حين سئل عن قابلية تغيير أو تعطيل الاحكام الشرعية، فأجاب (الموارد مختلفة) وإذا قبل الخامنئي مبدأ تعطيل الاحكام، فإنه استنكر نسخ احكام الشريعة الاسلامية بعد وفاة رسول الله (ص)، بأية حال، وأن (تغيّر الموضوع، أو عروض الضرورة والاضطرار، أو وجود مانع مؤقت من تنفيذ الحكم ليس نسخاً..".
انظر: اجوبة الاستفتاءات، مصدر سابق، ص ص ٢٤٢، ٢٣، ٢٢.
٧٢ ـ آية الله يوسف صانعي، الولاية، دار الروضة، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٩٤ ـ١٤١٤هـ ص ص ٥٤، ٥٥، ٩٣ ـ ٩٤.
٧٣ ـ في رده على سؤال حول حكم الصلاة مع أهل السنة، أجاب السيد الخامنئي:"لا اشكال في المشاركة في الصلاة معهم في جمعتهم وجماعاتهم" وقال في مكان آخر بان "الصلاة معهم صحيحة ومجزية..". أنظر: آية الله العظمى السيد علي الحسيني الخامنئي ـ أجوبة الاستفتاءات، الجزء الاول (العبادات) ص ١٧٨، ١٧٩.
٧٤ ـ أجاز السيد الخامنئي في رسالته العملية (اجوبة الاستفتاءات) ص ١٧٨ و ١٧٩ الاقتداء بأهل السنة والجماعة في الصلاة وأنها مجزية، وإن كان بالسجود على السجاد وأمثال ذلك. ولابد لمثل هذا التوجه أن يفتح الطرق المسدودة بين الشيعة والسنة، ويمهّد السبيل لمبادرات أخرى أكثر تطويرا.
٧٥ ـ في الجهاد: لم يعد الخامنئي القول بجواز تولي الفقيه الجامع للشرائط الذي يلي أمر المسلمين الحكم بالجهاد الابتدائي، اذا رأى مصلحة تقتضي ذلك، بل قوّى هذا القول.

وفي اقامة الحدود في عصر الغيبة: قال الخامنئي بوجوب "اجراء الحدود في عصر الغيبة..والولاية على ذلك خاصة لولي امر المسلمين".

وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر: اوقف نفاذه على شرط وجود "بلد يسوده نظام وحكم اسلامي مهتم بهذه الفريضة الاسلامية، فالأمر حينئذ موكول الى إذن الحاكم، والىالمسؤولين المختصين والى قوات الشرطة المحلية والمحاكم الصالحة".

أنظر: اجوبة الاستفتاءات، مصدر سابق ص ص ٢٥، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨.

# الفصل الثامن

# الفقيه والدولة في العراق..
# انقطاع التيار السياسي

## ـ ثورة العشرين:

فيما تراجعت مراكز الاستقطاب المرجعي في قم والنجف بعد اخفاق الحركة الدستورية، أخذ الاستقطاب المرجعي ينحصر في كربلاء التي بدأت تلعب دوراً مركزياً في النشاط السياسي الشيعي، في وقت احتضنت فيه النجف تياراً فقهياً محافظاً.

وفي حقيقة الامـر، إن كربـلاء تحولـت الى وارث تـاريخي لحركـتي التنبـاك والدستور في ايران، فكانت راعية لمركز مرجعـي حديـث العهـد، يمثـل الاحتيـاطي الاسـتراتيجي لخـط ولاية الفقيه.

وبالامكان رصد فعالية هذا المركز، من خلال مجريات الحملة البريطانيـة علـى العـراق في الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٦، فبعد دخول القوات البريطانية العـراق عـن طريـق البصـرة في اطار مشروع يرمي الى احتلال العراق وربطه بحكومة الهند، واجهت القوات البريطانيـة مقاومـة باسلة بقيادة علماء الدين فاضطرت في نوفمبر ١٩١٨ للاعلان عن التزام الحلفاء باقامة حكومـة وادارة وطنية في العراق، فتقرر اجراء استفتاء عام لاختبـار اتجـاه الـرأي العـام العراقـي، وأصـدر الحـاكم العسـكري البريطـاني العـام في العـراق في ديسـمبر ١٩١٨ تعليمـات سـرية الى الحكـام السياسيين في المدن والاقاليم، بأن يلقوا على الرؤساء والعلماء وذوي الرأي هذه الاسئلة:

١ـ هل تريدون حكومة عربية مستقلة تحت حماية بريطانية تضم البلاد الواقعة بين شمـال الموصل الى الخليج العربي؟

٢ـ هل تريدون أن يرأس الحكومة أمير عربي؟

٣ـ من تختارون لرئاسة هذه الحكومة؟[1]

فيما يذكر محسن الامين أن الحاكم العام ارنولد ولسن وجّه بواسطة حكـام الاقـاليم مـن الضباط والسياسيين اسئلة معينة الى اهل العراق في اجتماعات كـانت تعقـد في مكـاتب الحكـام

المذكورين ويشهدها فريق من الوجوه والزعماء وكان السؤال الاول عن جنسية الحاكم الذي يريدونه والثاني عن شكل الحكم والثالث عن حدود العراق[٢].

وقد جاء الاستفتاء متهافتاً، إذ انتخب البريطانيون عيّنات منتقاة بعناية لتمرير المشروع البريطاني، وكان الهدف من الاستفتاء حمل العراقيين على اختيار السير برسي كوكس رئيساً للدولة العراقية الجديدة، فانتهى الاستفتاء الى مبادرات محلية، فيما أخفقت النجف في تقديم مشروع تصور حول الحكومة المقترحة، بعد أن اعتذر السيد كاظم اليزدي المرجع الديني الاعلى في النجف عن الالتزام بما اجمع عليه وجهاء واعيان الطائفة الشيعية في النجف بتأييد الاستقلال وقيام حكومة عربية وحاكم عربي من اسرة الشريف حسين، وهو نفس مطلب الشيعة في سوريا[٣] وأجاب اليزدي على سؤال العلماء والتجار والوجهاء وزعماء العشائر الذين اجتمعوا في مقر الحاكمية العسكرية بحضور ولسن:"أنه كرجل دين لا يعرف غير الحلال والحرام ولا دخل له بالسياسة مطلقاً، فاختاروا ماهو أصلح للمسلمين"[٤]، الامر الذي أحدث صدمة شديدة للرأي العام ولنخبة المجتمع العراقي، وظهرت في تلك الفترة شائعات مفادها أن اليزدي كان على علاقة وثيقة بالانجليز وأن نفوذه كزعيم ديني كان يحظى بدعم الانجليز[٥]، ونقل عن المس بيل قولها "إن الذين اشتركوا منا في المأساة سوف لا ينسون العضد والمؤآزرة اللذين قدمهما لنا كل من النقيب والسيد محمد كاظم اليزدي"[٦].

وبرزت كربلاء كبديل فعّال، للتعويض عن اخفاق النجف، بعد الاستجابة السريعة من جانب الميرزا محمد تقي الشيرازي لطلب الثوار بتولي زعامة الثورة فنزح من سامراء وسكن كربلاء في ربيع الثاني سنة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٧م، ورد الصدمة الى الانجليز بإصدار فتواه الشهيرة في ٢٣ يناير ١٩١٩م جاء في نصّها "ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب أو يختار غير المسلم للامارة والسلطنة على المسلمين"[٧]، وسرعان ما انبثت الفتوى في صفوف العراقيين، ويصف فريق فرعون ردود فعل الفتوى على الساحة العراقية بما نصه "طبعت منها عشرات الألوف من النسخ ووزعت في كل قرية ومدينة واصبحت في كل دار وكوخ .أحدثت هزة وطنية في قلوب العراقيين واصابت السياسة البريطانية نكسة أذلت الحاكمين الانكليز ومن بعدهم أذنابهم"[٨]. الامر الذي أدى الى تبدّل مسار السياسة البريطانية التي أخذت تنحو منحى عدوانياً، وخصوصاً بعد اغتيال الحاكم العسكري الانجليزي على النجف فجرى اعتقال ٧٠ شخصاً من علماء النجف واعيانها واعدام ١٠ من شبابها، ولكن ذلك لم يحل دون انتشار وتصاعد موجة الاحتجاج الشعبي على الخطة الانجليزية، فصدرت فتاوى مماثلة تحظر على المسلمين انتخاب حاكم غير مسلم للحكم في العراق، واعتبار كل من يصوّت للاحتلال الانكليزي مارقاً عن الدين[٩].

والواقع، أن الفتوى صنعت من الميرزا الشيرازي، رمزاً سياسياً ودينياً بارزاً في العراق، أحيا معها صورة المطارحة المصيرية بين الشيرازي الاول (صاحب فتوى التنباك) والسلطان القاجاري، فكان انتصار الفقيه على السلطان تثبيتاً لمعادلة جديدة تقوم على اساس أن الفتاوى الدينية ـ السياسية تمثّل المعبر السريع للزعامة الدينيـة والسياسية، فكان مؤاتياً انتقال الزعامة المرجعية الى الشيخ تقي الشيرازي بعد وفاة اليزدي في نهاية ابريل ١٩١٩م، وقيادة الثورة ضد الانجليز. حيث تبين من سير الاحداث أن الشيرازي أحرز نجاحاً باهراً في قيادة الشارع العراقي وتوحيده، برزت في هيئة تلاحم قل نظيره شهدته الساحة العراقية في مواجهة الاستعمار الانجليزي، يكشف عنه أيضاً ذلك التلاحم السني الشيعي في ثورة العشرين، كما يصرّح بذلك تقرير للمخابرات البريطانية جاء فيه "إن مثل هـذا الشيء لم يحدث أبداً في الاسلام . وقد تم اسكات الاشخاص الذين اعترضوا على ذلك وقيل لهم إن الجميع يجب أن يتحدوا طالما بقي العدو المشترك بريطانيا في مواجهتهم"[١٠] وبدأ الشيعة بالصلاة في مساجد السنة وبالعكس وأصدر الشيخ الميرزا الشيرازي والشيخ مهدي الخالصي والشيخ فتح ا لله الاصفهاني فتاوى في ذلك[١١].

ثمة دور كاريزمي لعبه الشيرازي في تلك الاحداث، كشف عنه الالتفاف الشعبي النادر، إذ تحوّل بيت الشيرازي الى ما يشبه مركز قيادة الثورة يؤمه دعاة الاستقلال، وتوافد زعماء العشائر العراقية على بيت الشيرازي بغية استصدار فتوى تجيز المجابهة السياسية مع الحاكم العام في بغداد، وبعد مداولات طمأن الزعماء الميرزا الشيرازي وتعهدوا له بحفظ النظام العام، فأصدر كتاباً الى جميع الجهات طالباً منهم انتخاب ممثلين عنهم للذهاب الى بغداد لمواجهة الحاكم العام ودعاهم للمطالبة بحقوقهم المشروعة وقيام حكومة اسلامية[١٢]، وتمثل هـذه أقصى مطالبة في طول تاريخ فقهاء الشيعة بعد الغيبة الكبرى.

فانتخب الشيخ عبد الكريم الجزائري والشيخ جواد الحائري ممثلين عن اهالي النجف، وانتخب الشيخ عبد الحسين نجل الميرزا الشيرازي والشيخ محمد الخالصي ممثلين عن اهالي كربلاء، فيما عارض الانجليز هذه الخطوة، وسرعان ما تفجرت ثورة العشرين ١٩٢٠ التي امتدت تدريجياً الى كافة ارجاء العراق..ثورة وطنية بعد فتوى الجهاد الشهيرة التي اصدرها الامام الشيرازي ولبى نداءها العلماء المجتهدون[١٣] والطوائف والقوميات، وقدّم الشعب العراقي تضحيات جبّارة لانتزاع استقلاله واستعادة حقه المشروع في السيادة والاستقلال التام وتنظيم شؤونه الداخلية..

ورغم اخفاق ثورة العشرين بفعل اثارة الانجليز مشاعر الاقليات القومية (والكردية نموذجاً) والانهاك الذي اصاب بعض قيادات الثورة، وضعف امكانيات الثوار، ووفاة الشيرازي، والمؤامرات الداخلية،فإن الثورة وتفاعلاتها عززت القناعة بامكانية استئناف العمل التغييري، كما كشفت في إحدى تجلياتها عن فعالية المرجعية الدينية في ساحة الفعل السياسي.

ومهما يكن الحال، فقد استجابت الحكومة الانجليزية لرغبة قطاع كبير من الشارع العراقي بتعيين فيصل ابن الشريف حسين ملكاً على العراق، والذي سيقسم الشارع العراقي الى فريقين، فريق يمثله السيد ابو الحسن الاصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني اللذين قاطعا ترشيح أي حاكم على العراق في ظل الانتداب، مؤسساً على أن الاستقلال التام مقدّم على كل ماسواه، وهو مقدّمة لتشكيل حكومة مستقلة. أما الاتجاه الآخر فكان يمثّله العالمان الكاظميان الشيخ مهدي الخالصي والسيد محمد الصدر، اللذين وافقا على مبايعة فيصل ملكاً على العراق، وأعدّ السيد الصدر مذكرة ترشيح الملك فيصل "ملك الدولة العراقية المستقلة الدستورية" ووقعت على المذكرة جموع غفيرة من المواطنين العراقيين، أما الخالصي فكانت بيعته مشروطة، كما جاء في خطابه في ١١ تموز ١٩٢١ بحضور الملك فيصل:"إننا نبايعكم ملكاً على أن تسيروا بالحكم سيرة عادلة على أن يكون الحكم دستورياً ونيابياً، وأن لا يتقيد العراق في عهدكم بأية قوة اجنبية".

وما لبث الخالصي وانصاره الكثر أن خلعوا البيعة، وقاطعوا الحكم الملكي بعد أن ظهرت علامات ارتباطه بالانجليز، وأصدر العلماء فتاوى تحرّم المشاركة في الانتخابات وجاءت فتوى المرجع الاعلى :"الى اخواننا المسلمين..إن هذا الانتخاب يميت الامة الاسلامية، فمن انتخب بعد علم بحرمة الانتخاب، حرمت عليه زوجته وزيارته ولا يجوز رد السلام عليه ولا يدخل حمام المسلمين"، وكان من شدة اللهجة التي إتسمت بها الفتوى أثارت دهشة الكثير من العراقيين، الامر الذي دفع بعضهم لتوجيه سؤال الى السيد الاصفهاني والنائيني للتأكد من صحة الفتوى فجاء الجواب :"بسم الله الرحمن الرحيم..نعم قد صدر منا تحريم الانتخاب في الوقت الحاضر لما هو غير خفي على كل باد وحاضر، فمن دخل فيه أو ساعد عليه فهو كمن حارب الله ورسوله وأولياءه"(١٤).

وقد ألّبت الفتوى مشاعر الانجليز، فأصدروا قراراً بابعاد الاصفهاني والنائيني عن العراق الى ايران وذلك في اواخر عام ١٣٤١هـ، وبقيا هناك حتى عودتهما المشروطة، فيما كانت تسوّى معادلة الحكم في العراق بهدوء تام، يستثنى في ذلك تجدد معارضة الامام مهدي الخالصي في عهد الملك فيصل بشأن المجلس التأسيسي الاول(١٥)، حيث اصدرت الحكومة العراقية بياناً

ندد فيه بالخالصي واعتبرته أجنبياً عن العراق، ونفي الخالصي مع ولديه وقرينه الشيخ على نقي وسلمان الصفواني الى مكة المكرمة ثم استقر الخالصي بعد عودته من موسم الحج في ايران ومات هناك(١٦).

وباستقرار الواقع السياسي في العراق بعد ثورة العشرين، وغياب اقطاب الخط المرجعي الاحتجاجي، سمح للخط المنافس بالظهور الذي سيكتب على يديه تشكيل صورة المرجعية الشيعية في العراق،، وماعرف عن ميولها نحو الاعتدال والخشية من اضطراب حبل الامن وذهاب الانفس والاعراض والاموال عملاً بسيرة الفقهاء الماضين.

وقدّر لمدرسة النجف كمركز استقطاب مرجعي للشيعة أن تستوعب ولاية الفقيه الجزئية وأن تنظّر لها، في سياق فصل السياسي عن الديني، حيث أحيا السيد محمد كاظم اليزدي (ت١٣٣٧ هـ.) نظرية الانصاري في الولاية الجزئية للفقيه واكتفى في رسالته الفقهية (العروة الوثقى) بحصر وظيفة الفقيه في جباية الاخماس نيابة عن الامام و لم يتجاوز الامور الحسبية(١٧) التي أتى الانصاري على ذكرها في (المكاسب) ثم جاء السيد محسن الحكيم (ت ١٣٩٠هـ/١٩٧٠) رغم ماحظي من اجماع شيعي ليؤكد على ولاية الفقيه في الامور الحسبية مستنداً على جباية الخمس نيابة عن الامام(١٨) ونفي الولاية السلطانية للفقيه(١٩).

وبتولي السيد محسن الحكيم مقام المرجعية في النجف الاشرف، يكون خط الولاية الجزئية قد أحكم بنيانه واستقطب حوله الساحة الشيعية (العربية تحديداً)، فلطالما فضّل هذا الخط الوعظ الديني وجباية الحقوق الشرعية على العمل السياسي. فشجّع تيار المرجعية في النجف الثقافة التقليدية وعكف على ترويجها، تلك الثقافة التي ترسم للمقلدين بالمعنى الفقهي طرق التعامل مع العبادات والمعاملات بما تستوعب اضافة الى الرسائل العملية الموسوعات الفقهية التي جاءت خالية من ذكر فقه الدولة، بحيث لم يعد يرى المقلد الشيعي في الاسلام سوى الطقوس العبادية الفردية ومنظومة المعاملات التجارية المحنطة.

وكان السيد ابو القاسم الخوئي (١٨٩٩ ـ ١٩٩٣) الذي تولى زعامة الشيعة بعد السيد محسن الحكيم، قد أظهر حماسة عالية في الرد على القائلين بولاية الفقيه المطلقة التي بدأت تطرح في عهده بشكل واسع في الاوساط العلمية الحوزوية في قم وكربلاء، فقد رد في (التنقيح في شرح العروة الوثقى) الروايات الواردة حول الفقهاء بصيغ "رواة الحديث" و"حجتي عليكم" و"الاحكام بيد العلماء با لله الامناء على حلاله وحرامه" و "اللهم ارحم خلفائي" وغيرها وقال: "إن الاخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند والدلالة..نعم يستفاد من الاخبار

المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين وهما: الفتوى والقضاء. أما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة والسند"، ورد قول القائلين بولاية الفقيه المطلقة بما نصه:

"إن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستدل من عموم التنزيل واطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضياً وحاكماً وإنما ثبّتوا للفقيه ولاية التصدي ..لنصب القيم والولي على القصر والمتولي على الاوقاف التي لا متولي لها والحكم بالهلال وغيرها"[٢٠].

وعارض السيد الخوئي تلك المقاربة بين ولاية الفقيه وولاية النبي والامام وقال بأن الروايات المذكورة سابقاً لا يستكشف منها "أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة كالولاية الثابتة للنبي والائمة عليهم السلام حتى يتمكن من التصرف في غير مورد الضرورة وعدم مساس الحاجة الى وقوعها أو ينصب قيماً أو متولياً من دون أن ينعزل عن القيمومة أو التولية بموت الفقيه أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلقة"[٢١]، وفرّق بين وظائف النبي والامام من جهة والفقيه من جهة ثانية، بما نصه "إن الكلام في ولاية النبي (ص) وأوصيائه من جهات ثلاث من حيث وجوب طاعته في الاحكام الشرعية وتبليغها ومن حيث وجوب طاعته في أوامره الشخصية ومن حيث كونه ولياً في أنفس الناس وأموالهم، والظاهر أنه لم يخالف أحد في أنه لا يجب اطاعة الفقيه الا فيما يرجع الى تبليغ الاحكام بالنسبة لمقلده" وعارض تمثّل انصار ولاية الفقيه برواية (العلماء ورثة الانبياء) كدليل على ولاية الفقيه المماثلة لولاية النبي والامام، وقال: "لم نحرز كون الولاية من قبيل ماتقبل على أن الولاية العامة على القبول بثبوتها للفقيه، إنما هي مجعولة له من قبل الائمة لا منتقلة اليهم بالتوريث، فلا يمكن اثباتها للفقهاء بمثل هذه الروايات" وخلص من ذلك كله للقول "ليس للفقيه ولاية على أموال الناس وأنفسهم..ليس له اجبار الناس على جباية الخمس والزكاة وسائر الحقوق الواجبة"[٢٢].

استدراك: إن ماينتج عن التفاوت بين انصار ولاية الفقيه المطلقة والجزئية، يكاد ينصرف الى المجال السياسي المحض، الذي فاقم بدوره التباينات الفقهية بين الطرفين، وقد وارى الى حد كبير جذر التباين الفقهي. بكلام آخر، أن التفاوت في تكثيف شديد له ينك في اطاري: النص والاجتهاد، أو النقل والعقل.

فاتجاه ولاية الفقيه المطلقة، يعتقد بأن ثمة أدلة من الشرع على أن الفقيه الجامع للشرائط له الولاية على الناس، ويحاول أن يسحب الاحاديث النبوية وروايات أهل البيت المذكورة آنفاً على الفقيه في عصر الغيبة، فيما ينكر الاتجاه الثاني تلك الولاية ويعتقد بأن وظيفة الفقيه مؤطّرة في : الافتاء والقضاء أو حسب الاصطلاح الفقهي: الامور الحسبية، وهي أمور لا يتوقف

انجازها على شخص معين، وإنما وهنا يدخل عنصر العقل في تسوية الاشكالية أن الفقيه المطلّع على التشريعات الدينية هو وحده المخوّل للقيام بهذه المهمة، ولكن لا على سبيل تخويل الشارع للفقيه بحسب ولاية الفقيه، وإنما بحسب املاءات عقلية صرفة.

فالخلاف إذن يتموضع في اطار اشكالية النقل والعقل، فالفقيه بحسب الاتجاه الثاني فاقد لأية ولاية شرعية، أعني ولاية مفروضة من الشرع، وإنما حيازته للولاية نابعة من مكنته الفقهية، فولاية الفقيه حتى في الامور الحسبية إنما ثبتت على حد السيد الخوئي "لا بدليل لفظي، بل بمقتضى الاصل العملي"[٢٣]، وهنا نجد مثالاً توضيحياً في باب الجهاد، فقد اتفق فقهاء الشيعة على تقسيم الجهاد الى: ابتدائي، يفرض ابتداء المسلمين بالهجوم على بلاد المشركين للدعاء الى الاسلام وقد اشترط غالبية فقهاء الشيعة إذن الامام المعصوم، ودفاعي: يسقط فيه وجوب اذن الامام في حال مداهمة الكفار المسلمين للاستيلاء على بلادهم وأسرهم وأخذ أموالهم[٢٤]، وقد تعرض السيد الخوئي في بحوثه الفقهيه الى الجهاد الابتدائي، ورغم كونه من اشد المنكرين لولاية الفقيه خارج الفتيا والقضاء فقد أجاز للفقيه الجامع للشرائط التصدي للجهاد الابتدائي مبنياً على معطى عقلي (فلا محالة يتعين ذلك في الفقيه الجامع للشرائط فإنه يتصدى لتنفيذ هذا الامر المهم (=الجهاد الابتدائي) من باب الحسبة، على أساس أن تصدي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج ويؤدي الى عدم تنفيذه بشكل مطلوب للشارع لأنه الاعرف بمذاقات الشارع"[٢٥] .

بيد من الضروري القول، إن مجموع الاجتهادات الفقهية تلك شكّل في المؤدى النهائي مبرراً لاعتزال الساحة السياسية، والانكفاء على الحدود المرسومة للمرجعية كما وردت في المدونات الفقهية لهذا الفريق، وتعويلاً على مقتضيات تلك الحدود، عارض السيد الخوئي بشدة ولاية الفقيه المطلقة التي طرحها الامام الخميني أول مرة في النجف الاشرف بعد انتفاضة خرداد ١٩٦٣، وبقي متمسكاً بموقفه حتى بعد قيام الجمهورية الاسلامية على قاعدة ولاية الفقيه المطلقة.

وقد يجادل البعض في نتائج التفاوت الواضح بين الخطين (الجزئية والمطلقة)، وفي الميدان السياسي على وجه التحديد، إذ تمكن خط المطلقة اقامة الدولة، فيما أصبح الميدان السياسي العراقي شاغراً سوى من الطامحين للسلطة الذين وجدوا في اعتزال العلماء في صوامع الحوزات الدينية وجوامع العبادة فرصة نادرة للانقضاض على السلطة، فالعراق الذي شهد أكثر من عشر حكومات انقلابية لم يسجّل للمرجعية الشيعية النجفية دور في أي منها[٢٦]، بل إن المخيال السياسي المرجعي لم يصل الى مستوى التفكير في السلطة الشرعية، وإنما رتّب وضعه على اساس الانضواء تحت سلطة أجنبية عنه، وهذا ماتسبب في ضيق افقه السياسي، وقد نقل هاني

الفكيكي في اعترافاته (أوكار الهزيمة) أن السيد محسن الحكيم أرسل موفداً من طرفه الى حكومة البعث الاولى (١٩٦٣) يطلب منها مطالب وصفها الفكيكي بأنها مطالب اقليات[٢٧].

لقد انكفأ دور المرجعية الشيعية بعد رحيل الحكيم على النشاطات الحوزوية الصرفة، وما ظهور المرجعية الشابة في كربلاء (السيد محمد مهدي الشيرازي) والنجف (السيد محمد باقر الصدر) واستخدام رجال الدين الشيعة في النجف وكربلاء بنى سياسية حديثة، ممثلة في الاحزاب الدينية المنبثقة من داخل المؤسسة الحوزوية الا انفصالاً عن خط سير المرجعية التقليدية، ومحاولة جادة لتجاوز مراكز الاستقطاب المرجعي، وإن كانت المحاولة تشتمل في مضامينها لا على نمط خاص للنشاط الديني/ السياسي فحسب، وإنما تشتمل ايضاً على مفاهيم أولية متباينة في ميدان الفكر والسياسة.

## ـ الاتجاه التوفيقي/الواقعي

## بين المطلقة والجزئية

أدى انتصار الثورة الايرانية الى اكتساح خطابها السياسي المسكونية الشيعية، كما ألقى بظلاله على اتجاهات البحث الفقهي، فقد تحقق أشبه مايكون بالتنازل الفقهي من جانب المدرسة النجفية، معقل الولاية الجزئية للفقيه، التي اضمحلت برحيل آخر اقطابها السيد ابي القاسم الخوئي، وظهر من باطن الحوزة العلمية النجفية اتجاه جديد يجسّر الفجوة بين اتجاهي (المطلقة والجزئية)، ولعل ظهور الاتجاه الوسطي يمثل احد افرازات السجال المرير بينهما، ويعد السيد عبد الاعلى السبزواري (ت ١٩٩٣) والسيد علي السيستاني، والسيد محمد حسين فضل الله من أبرز أعمدة هذا الاتجاه.

ففي السياق الفقهي التقليدي، نجد ثمة تطابقاً بين فتاوى الاتجاه الوسطي في الموضوعات الفقهية الخلافية ذات الصلة بالاحكام السلطانية، مع فتاوى اتجاه الولاية المطلقة، فقد أجمع السبزواري والسيستاني وفضل الله على وجوب اقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة تخييراً، فإذا اتى بها المكلف أجزأته عن الظهر[٢٨]، وكذا في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا توقف على الجراح[٢٩]، فيما يذهب السيد فضل الله كنموذج متطور للفقيه في الجهاد الابتدائي للقول بامكان اعلانه من قبل الفقيه العادل اذا كانت هناك مصلحة اسلامية في ذلك[٣٠].

بيد أن هذا التطابق في الاحكام الفقهية ذات الطابع السلطاني، لا يمدنا بأية حال بالحقيقة الكاملة، وإنما ينبغي النظر اليه في سياق المبانى النقلية والعقلية لدى الفريقين من الولاية الفقهية،

كونها تكشف عن قاعدة انطلاق الفقيه، ومرتكزه في استنباط الاحكام الشرعية،.وهنا نستطيع استبيان مواطن التطابق والافتراق.

فقد بحث السبزواري مسألة ولاية الفقيه، وفرّق بين نوعين من الفقهاء: الفقيه الجامع للشرائط، والفقيه المبسوط اليد، وهذا من نوع المفارقات (العقلية) غير المسبوقة في البحث الفقهي الشيعي، وإنما تبلور بمرور الوقت، واكتسب مدلولاته عن طريق التجارب التي خاضها الفقيه في الحقلين السلطاني والاجتماعي، إذ يأتي العقل في المرتبة الاولى بالنسبة للفقيه في التمييز بين الفقيهين على اساس وظيفي، فيما لا ملجأ فيه الى نص، كما يظهر أولاً من طبيعة الصلاحيات المنوطة بكل منهما، إذ يقول السبزواري عن الاول إن "للمجتهد الجامع للشرائط مناصب مختلفة: الفتوى، القضاء، والزعامة العامة" وقال: "لا ريب في نفوذ الحكم المجتهد المطلق[٣١] في مقابل المجتهد المتجزىء وصحة تقليده وتصديه للامور الحسبية" اضافة الى توليه "الرياسة الدينية المساوقة غالباً لمرجعية الفتوى".

وفي حين يغيب تماماً الدليل النقلي، يرسخ الدليل العقلي هنا في تقرير ولاية الفقيه الحسبية "إن ولاية الفقيه الجامع للشرائط في مثل هذه الامور الدينية الولاية على الايتام والمجانين والاوقاف من مرتكزات المتشرعة بل من فطريات أهل كل مذهب وملة الرجوع فيها الى علماء مذهبهم، وأن للعلماء نحو ولاية في مثل هذه الامور..".

وفي مقام تقرير ولاية الفقيه المبسوط اليد، الخاضعة بدورها لتوجيه عقلي محض، تقوم على اساس اتساع ولاية الفقيه بازدياد بسطة يده، بما نصه "فالمتشرعة يرون للفقيه المبسوط اليد من الولاية ما لا يرونه لغيره، فكل ما زيد في بسط اليد تزداد سعة الولاية، ومقتضى فطرة الانام أن الفقيه الجامع للشرائط بمنزلة الامام عليه السلام الا ما اختص المعصوم به وذلك يقتضى سعة الولاية الا ماخرج بالدليل كما يقتضي اطلاق قوله عليه السلام:(فإنهم حجتي عليكم)"، ويقارب هذا التقرير ماأسماه الفارابي بالحاكم الثاني، الذي يضطلع بمهمة حفظ ونفاذ القوانين الموضوعة من قبل الحاكم الاول وهو المشرّع[٣٢]. على أن السبزواري يوقف التمدد اللامتناهي للولاية ويشكل على القائلين بالولاية المطلقة للفقيه بما نصه "الجزم باطلاق الولاية.. مشكل"[٣٣].

واستطراداً نجد السوابق الفقهية ماثلة في العقل الحوزوي النجفي، فقد نسج السيد علي السيستاني (ولد ١٩٢٤م) (وهو من ابرز مراجع النجف حالياً) على منوال سلفه السبزواري، وعارض اية ا لله الخميني في استدلاله بالحديث النبوي/ القاعدة (لا ضرر ولا ضرار) على الولاية السلطانية، بدعوى أن دلالة النهي الوارد في الحديث هي (نهي سلطاني)، وهذا يعني في أحد

وجوهه: أن من وظائف النبي "الرئاسة العامة بين العباد لكونه ولياً على الامة من قبل ا لله تعالى، وبهذا الشأن يكون له (ص) حق الامر والنهي مستقلاً، لتنفيذه جيش اسامة ونحوه.ويكون حكمه في ذلك حكماً سلطانياً تجب طاعته بما أنه وال ورئيس كما تجب طاعة احكام ا لله تعالى"[٣٤].

وينفي السيستاني هذه المقاربة كما وردت في استدلال الخميني بالنهي في الحديث النبوي/القاعدة، ولا يرى مزايلة السلطاني عن الالهي بما نصه "لأن النهي عن الاضرار إنما يناسب أن يكون حكماً كلياً الهياً لا حكماً سلطانياً، لأن الاضرار بالغير ظلم عليه وقبح الظلم من القوانين الفطرية بل هو أوضح موارد التحسين والتقبيح العقليين، فكيف تكون صفحة التشريع الالهي خالية، عن مثل هذا الحكم الفطري مع أن التشريعات الالهية تفصيل وتوضيح للقوانين الفطرية فيكون في مستوى حكم سلطاني وضعه النبي صلى ا لله عليه وآله"[٣٥].

وجوهر الخصام هنا ينحصر في التعارض أو الانفصال بين السلطاني والالهي في الحقل التشريعي، إذ يحيل السيستاني قاعدة لا ضرار ولا ضرار الى الالهي، بتماهي رسالة الدين والدنيا، بنفي السلطة التشريعية للرسول، بمعنى أن ليس للرسول صلاحية تشريع أو سن أحكام لم ينزل بها الشارع، أو أن الشارع فوّض البت فيها الى الرسول (ص).

إن ما يرمي اليه السيد السيستاني مما تقدم، دحض استدلال السيد الخميني على ولاية الفقيه المطلقة، تلك الولاية التي تنحل الفقيه صفة المشرّع، كون ذلك حسب السيستاني تعدياً على ا لله سبحانه، المالك، المشرّع. ويحصر السيستاني ولاية الفقيه في الحيز التنفيذي ويصطلح عليها بـ (الولاية التنفيذية) للفقيه والحاكم الشرعي مثل الحكم بطلاق امرأة من زوجها في الحالات الاستثنائية كما حصرت في كتب الفقه (إثبات حق الطلاق للحاكم بقاعدة لا ضرر فيختص بالزوج الذي يكون مضاراً قال تعالى ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾ ووجه استفادته منها: أن للحاكم الشرعي الحق في المنع عن الاضرار حدوثاً وبقاءً بأنسب وأخف الوسائل الممكنة، وهو في المقام بعد سلسلة من الاجراءات طلاق الزوجة، فيكون حكم طلاق الزوجة حكم نخلة سمرة بن جندب التي أمر النبي صلى ا لله عليه وآله بقلعها، وعلى هذا فتثبت للحاكم هذه السلطة لأنها من شؤون الولاية التنفيذية"[٣٦].

وبدا واضحاً الآن، أن السيد السيستاني يلتزم موقفاً وسطاً إذ يرى بأن صلاحيات الحاكم الشرعي/الفقيه في حدود حفظ المصالح العامة وحفظ الحقوق، فلم يكن يراها بالسعة التي يراها الامام الخميني ولا بالضيق الذي يراه السيد الخوئي، وقد ورد في جواب السيستاني على سؤال حول رأيه في سعة ولاية الفقيه: أهي مطلقة أم مقيدة؟ أجاب ما نصه: "تثبت الولاية

في الامور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام الاجتماعي للفقيه العادل المتصدي لادارة الامور العامة المقبول عند عامة الناس"[٣٧]، وهو رأي يخالف الامام الخميني في الاستدلال النصي على ولاية الفقيه، فيما يلتزم السيستاني الاستدلال العقلي، وقد تفيد الفقرة الاخيرة "المقبول عند عامة الناس" بزوال الطابع النصوصي عن ولاية الفقيه، بتمسكه برضا العامة.

والحال، أن نزع الطابع النصوصي عن ولاية الفقيه يؤدي الى:

ـ نزع شرعية ولاية الفقيه على الناس، فالفقيه ليس كالنبي وكالامام المعصوم في المولوية، فليس ثمة نص قطعي وصريح على ولاية الفقيه المطلقة، وإنما وظيفة الفقيه ترد الى الحيز التنفيذي تأسيساً على الادراك العقلي لا النقلي.

ـ نزع شرعية احكام الفقيه، فوظيفة الفقيه منحصرة في المجال التنفيذي للاحكام، وليس التشريعي..

وفي صياغة فقهية/عقلية حديثة، يتمثّل السيد محمد حسين فضل الله طريقة السبزواري والسيستاني في موضوعة ولاية الفقيه، إذ يظهر استعارته لفحوى الموقف الفقهي لدى كل منهما. وينطلق في بحث ولاية الفقيه من تقرير الفصل بين المفتي والحاكم المعبّر عنه بولي الفقيه "المجتهد المفتي هو الذي يرجع اليه في الاحكام الكلية والموضوعات المستنبطة التي يجوز التقليد فيها، أما المجتهد الولي فهو الذي يرجع اليه في الموضوعات التي يبتلي بها المكلف على مستوى الفرد أو الجماعة أو الامة، وفي ادارة شؤون النظام العام"[٣٨]، وفي ضوء هذا التفريق، يؤسس السيد فضل الله لولاية الفقيه وحدودها، بما نصه "ورأينا هو أن حدود ولايته (=الفقيه) تتسع حسب سعة النظام العام الذي يتوقف عليه توازن الحياة العامة للمسلمين ولغيرهم، بما يحفظ مصالحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والامنية ونحوها"[٣٩]، وهنا يعيد فضل الله انتاج رأي السيستاني، إذ ليس سعة النظام العام شيئاً آخر غير بسط اليد عند السيستاني، فضلاً عن كون سعة الولاية متوقفة على سعة النظام، هي بالدقة مضمون رأي السيستاني، ونفس الشيء يقال عن استبداله قبول الناس بالشورى في مقام الحديث عن مدرك ولاية الفقيه "الظاهر ثبوت ولاية الفقيه بحيث يمارس ولايته من خلال الشورى، باعتبار أن ذلك هو القدر المتيقن والمتصيد من مجموع النصوص"[٤٠].

واستطراداً، يقتضي تماهي الفقيه في الواقع، ازدياد تدخله فيه، كما أن الولاية تتسع في اتصال مع درجة قرب الفقيه من الواقع، في سياق تحقق ذات الفقيه، وهذا يعني في أحد تداعياته، تدشين لنظام معياري جديد، يؤول ابتداء الى شرعنة مصادرة حق تمثيل الناس في النظام العام، والمشاركة السياسية، والتداول السلمي للسلطة، والمراقبة الشعبية على الحاكمين،

تحت مبرر انضواء الولاية في دائرة المقدس، وتالياً نبذ ولاية الامة على نفسها[٤١] من حيث المبدأ لا من حيث الشكل الاجرائي، كما ذهب الى ذلك السيد فضل الله في استنكاره على القائلين بولاية الامة على نفسها "ولاية كل الامة ليست امراً عملياً، ولا يمكن أن يقوم به أحد، وولاية بعض الامة لا بد فيه من تحديد بشكل دقيق على اساس المعطيات الاجتهادية"[٤٢].

فمن الثابت أن من مهمات النظام السياسي تحديد الصيغ الاجرائية لتداول السلطة، وتأمين سبل ممارستها، ولكن استنكار السيد فضل الله ينداح في قضية شرعية ولا شرعية ولاية الامة على نفسها، وهو ما يكشف عنه سؤاله الاستنكاري حول الدليل على شرعية حكم الاكثرية[٤٣].

ومن اللافت للنظر هنا عموماً، أن إنغماس الفقيه في الواقع بدرجة أكبر، قد يفهم على كونه اغتراباً عن النموذج التاريخي للفقيه الشيعي، ولكن في جوهره يحقق انتصاراً بالاندراج في سياق واقعي عقلاني، وبكلمة: أن الفقيه الشيعي الراهن بات ابن زمانه، وبيئته، بعد أن كان لقرون ابن ماضي، وبيئة غيره، وهذا مايسعى الاتجاه الوسطي/الواقعي الى تجسيده عملياً بصورة تدريجية.

# هوامش الفصل الثامن

١ ـ امين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، دار الهلال، مصر (د.ت)، ص ١٣٠.
٢ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد التاسع، ص ٢٨٧.
٣ ـ بعد تنصيب الحلفاء الملك فيصل ملكاً على دمشق وحلب والشريف عبد الله اميراً ـ ثم ملكاً ـ على شرقي الاردن، أرسلوا لجنة اميركية لاكتشاف رغبة السوريين، فأظهر العامليون على لسان ممثليهم وفي طليعتهم حجة الاسلام السيد عبد الحسين شرف الدين، رغبتهم في تشكيل حكومة عربية مستقلة ملكها "فيصل" غير أن الحكومة الفرنسية لم تول هذه الرغبة اهتماماً، فاندلعت الثورة (وتتزامن مع عام الثورة العراقية على الانجليز عام ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م) بزعامة السيد عبد الحسين شرف الدين وزعيم العامليين كامل بك الاسعد، فاستعمل جنود الحكومة المستعمرة اساليب العنف والفتك، وهجموا على دار السيد شرف الدين فهرب الى مصر ولم يسمح له المستعمرون بالعودة الى بلاده الا بعد سنتين، وشن الفرنسيون حملة بقيادة الكولونيل ينجر طالت قرى الشيعة في جبل عامل: "واعتبرت السلطة الفرنسية الطائفة الشيعية بجملتها مسؤولة عن الاحداث، وفرض عليها غرامة قدرها مائة ألف جنيه، وحكمت على كثيرين من الثوار والزعماء بالاعدام أو النفي والسجن ومصادرة الاملاك" وأجبر زعماء الشيعة في اجتماع صيدا على توقيع تعهد بالتزام التعويض من "الخسائر التي سببتها الاحداث" ولم تتورع الصحف اللبنانية المؤيدة للاستعمار الفرنسي عن اعلان مباركتها وتأييدها وحماستها لحملة ينجر وعمليات القمع والاعدام وحرق القرى" أنظر: محمد حسين مظفر، تاريخ الشيعة، مصدر ساق ص ١٦٢ وأنظر ايضاً: عوني فرسخ، الاقليات في التاريخ العربي، دار رياض الريس لندن ١٩٩٤ ص ٣٠٢ عن محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل ص ٢٧٢ وصادر الياس، ثورة الشيعة في جبل عامل، عام ١٩٢٠.
٤ ـ عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، سنة ١٩٢٠، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨، ص ٥٨.
٥ ـ راجع د.وميض نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٣٠٦. وأنظر: علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٥٤، ص٢٣٦.
٦ ـ عبد الله الفيّاض، الثورة العراقية الكبرى، مطبعة الارشاد، بغداد، الطبعة الاولى، ١٩٦٣، ص ٢٣٦.
٧ ـ عبد الله فياض، المصدر السابق ص ٦٨، وأنظر عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، صيدا، لبنان، ١٩٣٥. الجزء الاول، ص ٧٤. وأنظر: امين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٣٠.
٨ ـ علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٥٤، ص ٧٩ ـ ٨٠ عن: فريق مزهر فرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية..
٩ ـ د. عبد الله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، مصدر سابق، ص ١٢١.
١٠ ـ د.وميض نظمي، مصدر سابق، ص ٣٦٥.

١١ ـ علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مصدر سابق، ص ٥.

١٢ ـ : نص رسالة الشيرازي :

"الى أخواني العراقيين: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أما بعد فإن اخوانكم المسلمين في بغداد والكاظمية والنجف وكربلاء وغيرها من انحاء العراق قد اتفقوا فيما بينهم في مظاهرات سلمية وقد قام جماعة كثيرة بتلك المظاهرات مع المحافظة الامنية بوجه واحد طالبين حقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق انشاء الله تعالى بحكومة اسلامية ولقد بلغتنا احساساتكم الاسلامية وتنبهاتكم الوطنية والواجب عليكم بل على جميع المسلمين الاتفاق مع اخوانهم بهذا القصد الشريف وأن يرسل كل قطر وناحية بمقصده الى عاصمة العراق بغداد للطلب بحقه مع الذين سيتوجهون من انحاء العراق عن قريب الى بغداد واياكم والاخلال بالامن والتخالف والتشاجر بعضكم مع بعض فإن ذلك مضر بمقاصدكم الاسلامية ومضيع لحقوقكم التي صار الآن أوان حصولكم بأيديكم وأوصيكم بالمحافظة على جميع الملل والنحل التي في بلادكم في نفوسهم وأموالهم واعراضهم ولا تنالوا واحداً بسوء وفقكم الله جميعاً لمراضيه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. الاحقر محمد تقي الحائري الشيرازي

علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مصدر سابق، ص ١١٢.

١٣ ـ انقسم المجتهدون الشيعة في العراق حيال محاربة الانكليز، فقد كان البعض يرى المسالمة في حالة الضعف والانصراف الى الوظائف الدينية وكان السيد محمد كاظم اليزدي يقف على رأس هذا الفريق، فيما كان يرى البعض الآخر من المجتهدين وجوب محاربة الانكليز ويقف على رأس هذا الفريق الشيخ محمد تقي الشيرازي فقد استفتى جماعة من الزعماء والرؤساء الامام الشيرازي في جواز القيام بالثورة ضد السلطات البريطانية فكتب في الجواب العبارة التالية:"مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين ويجب عليهم في ضمن مطالباتهم رعاية السلم والامن ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية اذا امتنع الانكليز عن قبول مطالبهم)، أنظر: امين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٣١.

وكان الامام الخالصي قد كتب رسالة بعنوان (الحسام البتار في جهاد الكفار) نشرت في جريدة (صدى الاسلام) البغدادية في ذي القعدة ١٣٣٣هـ وقد اشتملت على فتوى بوجوب الجهاد مستدلاً بالآية الكريمة ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه..الآية﴾ وقال "إن الخراج في الاراضي الخراجية للمسلمين فيجب على الوالي الدفع عنه وحفظه عن استيلاء الكافر عليه لانفاقه في مصالح المسلمين". صدى الاسلام، عدد ٤٩ التاسع من ذي القعدة عام١٣٣٣هـ.

أنظر: عبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، مصدر سابق، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

١٤ ـ أحمد الكاتب، تجربة الثورة الاسلامية في العراق، طهران، ١٩٨١ ص ٧٦.

١٥ـ بايع الامام الخالصي الملك فيصل عند تتويجه ملكاً على العراق ولكن بعد انحراف السلطة اصدر فتوى للاهالي بعدم الاشتراك في انتخابات المجلس التاسيسي الذي طالب الشعب العراقي بتكوينه قبل الثورة العراقية وفي اثنائها، وقد قاطع الخالصي الانتخابات ونشر فتاوى بحرمتها "مادامت السلطة الاجنبية مهيمنة على شؤون الدولة العراقية والحرية مضطهدة". علي بازركان، مصدر سابق، ص ١٧٩. وأيضاً: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، مطبعة العرفان بصيدا ، طبعة سوريا، ١٩٣٣، الجزء الاول، ص ٦٣.

١٦ـ جاء في بيان الحكومة العراقية بتاريخ ٥ حزيران ١٩٢٣ "قام نفر من الدخلاء الذين لا علاقة لهم بالقضية العربية ولا تهمهم مصالح الشعب والبلاد الحقيقية يختلقون اقوالاً زعموا أنها مستنبطة من الشرائع الدينية وأنهم لم يقصدوا بذلك الا الاخلال بسير الانتخابات وتضليل الرأي العام.." أنظر: عبد الرزاق الحسني، مصدر سابق، الجزء الاول، ص ٦٤.

١٧ ـ ينقل فريق مزهر فرعون بعد اجتماع اهل النجف بالسيد كاظم اليزدي لاطلاعه على مادار في الاجتماع مع الحاكم السياسي للنجف الميجر نوربري وارادوا معرفة رأيه فقال لهم: "أنا رجل لا أعرف السياسة بل أعرف هذا حلال وهذا حرام وبعد الالحاح عليه قال:اختاروا ماهو فيه صلاح المسلمين." وقد ابتعد اليزدي عن الثورة والتزم منها موقفاً سلبياً. أنظر: علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، ص٧٣ عن الحقائق الناصعة في الثورة العراقية..

١٨ ـ السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة عن مطبعة الاداب، النجف الاشرف، ١٣٩١هـ، الجزء التاسع، ص ٥٨٤.

١٩ ـ آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم، نهج الفقاهة (تعليق على كتاب البيع من مكاسب الشيخ الانصاري)، انتشارات ٢٢ بهمن، قم، ايران (د.ت)، ص ص٣٠٠، ٣٠٢.

٢٠ ـ الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير السيد ابو القاسم الخوئي، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم (د.ت)، الجزء الاول، ص ص ٤١٩ ـ ٤٢٠.

٢١ ـ المصدر السابق، ص ٤٢٣.

٢٢ـ الميرزا محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة في المعاملات، تقريراً لابحاث الاستاذ الكبير آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٢ ـ ١٩٩٢ ، الجزء الخامس، ص ص ٣٨، ٣٩، ٤٢.

٢٣ـ المصدر السابق، ص ٤٨.

٢٤ ـ أنظر: الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الامامية، المكتبة الرضوية لاحياء الآثار الجعفرية الجزء الثاني، ص٨ ، والشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣، الجزء الثاني، ص ٣٧٩، ٣٨٢.

٢٥ ـ السيد ابو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، مطبعة الآداب، النجف الاشرف (د.ت) الجزء الثاني، ص٣٦٦.

٢٦ ـ تتداول المعارضة العراقية قصة عن تنسيق السيد مهدي الحكيم (أغتيل في السودان عام ١٩٨٨) مع ضباط في الجيش العراقي قادة انقلاب ١٩٦٣، وقصة عن تنسيق آخر لقلب نظام الحكم البعثي في نهاية الستينات فهرب الى ايران ثم استقر في لندن، وقصة أخرى عن تخطيط السيد حسن الشيرازي (اغتيل في بيروت في بداية الثمانينات) مع ضباط شيعة في الجيش العراقي لقلب نظام الحكم في نهاية الستينات، واعتقل على اثرها وأفرج عنه فيما بعد وغادر العراق .

٢٧ ـ أنظر: هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة (تجربتي في حزب البعث العربي الاشتراكي)، دار رياض نجيب الريس، لندن ـ قبرص، الطبعة الاولى، مارس ١٩٩٣.

٢٨ ـ انظر: السيد عبد الاعلى السبزواري، جامع الاحكام الشرعية، منشورات دار الكتاب الاسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ (١٩٩٢م)، ص ١٢٦. وايضاً: آية الله العظمى السيد علي السيستاني، المسائل المنتخبة، مطبعة مهر، قم، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ. مسألة ١٧٤، وللسيستاني نفسه في أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة مصدر سابق ص ٥٣. وأيضاً: آية الله السيد محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية (١)، دار الملاك بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٥ ـ ١٤١٥، ص ٨٦.

٢٩ ـ السبزواري، المصدر السابق مسألة ٥ ص ٢٠١، السيستاني، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة السادسة، مصدر سابق ص ٨٧ ـ ٨٨، فضل الله، المسائل الفقهية، المصدر السابق، ص ١٦٤.

٣٠ ـ السيد محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية، المصدر السابق، ص ٢٧.

٣١ ـ المجتهد المطلق يقصد به الفقيه الحائز على ملكة استنباط الاحكام في عموم ابواب الفقـه، بخلاف المجتهد المتجزىء المتخصص في باب أو أكثر من ابواب الفقه.
٣٢ ـ أبـو نصـر الفـارابي، كتـاب آراء أهـل المدينـة الفاضلـة، دار المشـرق، بـيروت، ا لطبعـة الخامسـة، ١٩٨٦، ص١٢٩
٣٣ ـ السيد عبد الاعلـى السـبزواري، تهذيـب الاحكـام في بيـان الحـلال والحـرام، دار الكتـاب الاسـلامي، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢، المجلد الاول، ص ص ٣٨، ٤١، ٤٣، ١١٥، ١١٦.
٣٤ ـ آية ا لله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، قـاعدة لا ضـرر ولا ضـرار، مطبعـة مهـر، قـم، ايـران، الطبعة الاولى، رجب ١٤١٤هـ، ص ١٨٥.
٣٥ ـ المصدر السابق، ص ١٨٦.
٣٦ ـ السيستاني، قاعدة لا ضرار ولا ضرار، مصدر سابق، ص ٣٠٥.
٣٧ ـ السيستاني، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، ص ٧٦.
٣٨ ـ السيد محمد حسين فضل ا لله، المسائل الفقهية، مصدر سابق، ص ٢٦.
٣٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٦.
٤٠ ـ المصدر السابق، ص ٢٨.
٤١ ـ يتنامى اتجاه شيعي على قاعدة فقهية/فكرية في سياق الجدلية الثائرة حول اطروحة ولاية الفقيـه، ويؤكـد على شرعية انتاج الامة لسلطتها وولاية الامة على نفسها، ويعارض فرض ولاية أو وصاية أحـد مهمـا كـانت صفته على الناس، وهو مقتضى الاستخلاف الخاص وتمكين المعتقدين بالدين والحـاملين لرسـالته علـى (السـلطة والقدرة على التصرف دون وصاية من الغير، أو أي تدخل يقيد حرية الاختيار) حسب رئيس المجلس الاسلامي الشيعي الاعلى في لبنان الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وفي رأي قاضي صيـدا الجعفـري السـيد محمـد حسـن الامين (أن الامة لا بد أن تختار هي السلطة، لأن السلطة في النهاية هي شأن بشـري وهـو بطبيعـة الحـال شـأن يعكس ارادة الامة المنبثقة عن عقيدتها وتصورها للكون والحياة والمجتمع والتربية والتنمية والادارة وسائر شؤون الحياة)، وهي آراء باتت تطرح بصوت مسموع وسط المثقفين الشيعة في لبنان وايران والخليج.
أنظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسـلامي، محاولـة تـأصيل فقهـي وتـاريخي، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم، ايران، الطبعة الاولى، ١٤١٤هـ (١٩٩٤م)، ص ٩٨. وأنظر لنفس المؤلـف، نظـام الحكم والادارة في الاسلام، المؤسسة الجامعية للدراسـات والنشـر والتوزيـع، بـيروت، الطبعـة الثانيـة، ١٩٩١، ص٤٤٧ ومابعدها.
وأنظر ايضاً: محمد حسن الامين، الاسلام يسعى الى مجتمع بدون سلطة، مقالة نشـرت في مجلـة النـور الصـادرة عن مؤسسة الامام الخوئي، لندن، السنة الرابعة، العدد ٤١ ربيع الاول ـ جمادى الاولى ١٤١٥هـ ـ تشـرين الاول (اكتوبر) ١٩٩٤ ص٤١.
٤٢ ـ خالد اللحام، قضايا اسلامية معاصرة..حوار مع السـيد محمـد حسـين فضـل ا لله، دار المـلاك، بـيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص ١١٨.
٤٣ ـ المصدر السابق، ص ١١٧.

# الفصل التاسع

## الحزبية الشيعية..

## سعياً الي الدولة الدينية

إن دراستنا لتجربة الحركات السياسية الشيعية في العراق لاتنفك بحال عن النطاق التقليدي المرجعي وميراثه الفقهي، فمهما يكن فإن النطاق المرجعي يبقى الوسيط الطبيعي لتكوّن تشكيلات تنتمي الى التشيع عقيدة وسلوكاً، وتجعل منه الاساس لمشروعيتها وإن لم تستخدمه كخطاب سياسي عام.

وفي واقع الامر، إن تلك الرابطة الوثيقة بين الحركة السياسية الشيعية والمرجعية وليدة الاستقرار المتأخر على علاقة الفقيه بالمجتمع، ضمن محددي (مرجع) و(مقلّد)، وما أحرزته المرجعية من استقطابات خلال فترة تشكّلها في القرن السابع الهجري ثم استقرارها أخيراً في بداية القرن الرابع عشر الهجري (=نهاية القرن التاسع عشر) والتي تبدأ مع فتوى السيد كاظم اليزدي ببطلان عمل العامي بدون تقليد[1]. فقد باتت المرجعية مقاماً دينياً لدى الشيعة الامامية يصل اليه اشخاص توفرت فيهم شروط الاجتهاد والفتيا من قبيل: البلوغ والعقل والايمان والذكورة والاجتهاد، والعدالة وطهارة المولد، والحياة[2] بما يؤهل هؤلاء الاشخاص للاضطلاع بدور بيان احكام الدين، وبما يوجب على عامة الناس الحائزين على شروط التكليف مثل (البلوغ، الاسلام، العقل..) الرجوع في معاملاتهم وعباداتهم الى فتاوى المجتهدين ـــ المراجع، باضافة تقديم خمس رؤوس أموالهم الى المرجع أو وكلائه المعتمدين.

وفي سياق تلك العلاقة الروحية بين المرجع والمقلد، وبصرف النظر عن تفاوت الصلاحيات المنوطة بالمرجع (جزئية ومطلقة)، تندرج التشكيلات السياسية الشيعية، التي تتوسل ظاهرياً على الاقل بالتماهي مع المرجعية بوصفها مصدراً وحيداً للشرعية في المحيط الشيعي، وثانياً بكونها مظلة واسعة قادرة على استيعاب مجاميع كبيرة من الافراد ضمن اطارات عمل المرجعية (الحوزات، المبرات، الجمعيات الخيرية، المؤسسات العلمية والنشرية..) وتشكل هذه قنوات جاهزة يمكن الافادة منها لنشاطات أكثر تطويراً، أعني ـ تحديداً ـ تسييس اطارات عمل المرجعية، وثالثاً، ماتتوافر عليه المرجعية من سلطة مالية يمنحها المقلدون لمراجعهم عن طريق تقديم الحقوق الشرعية المالية في صيغ متنوعة (أخماس، نذورات، صدقات، زكوات، تبرعات)،

وتمثّل هذه مصادر استراتيجية لنشاطات المرجعية وانصارهـا، فباستطاعة المرجعية الحفاظ على استقلالها الفقهي، وتحرير القرار المرجعي من ضغوطات السلطة، ويصاحب الكفاية المالية القدرة على النفوذ الاجتماعي عن طريق تشييد المؤسسات الخيرية والمدارس والمراكز والمكتبات ونشر الوكلاء في المسكونية الشيعية.

على أن اشتمال المرجعية على عناصر القوة تلك، لم يجر تحويلها الى قـوة سياسية فاعلة في العراق بعد ثورة العشرين، فقد نـأت المرجعيـة عـن الانخراط في العمـل السياسـي مؤسسة لنمط تقليدي في علاقة الفقيه بالشأن العام (المجتمع والسلطة)، وحسب الشيخ جعفر المهاجر:"إن فكرة ولاية الفقيه لم يكن لها، آنذاك أثر لدى الفقهاء المؤسسين الكبار في المراكز العلمية الشيعية العريقة في العراق (بغداد، الحلة، النجف)، حيث لم يخرج التفكير الفقهي فيها بأي مجرى للسلطة يمثل نمط التشيع الخاص.."[٣]، ولذلك يمكـن ادراك سبب تعثر (حزب النهضة الاسـلامية) الـذي نشأ في الثلاثينات كرد فعل على فشل ثورة العشرين[٤]، وكـان يرمـي الى اعـادة الامـل الـذي راود قـادة الاصلاح في العراق، وترميم ثلمة الوجدان الشيعي بعد الاحباط العميق الذي أصابه إثر تقهقر تيـار الثورة وانسداد الآفاق في وجهه بسقوط النجف عسكرياً، ورغم جهود الحزب الا أنه لم يفلح في كسر جمود النطاق المرجعي والمجتمعي العراقيين، كما أخفقت حركة الشباب المسلم (تأسست عام ١٩٥٣) ومنظمة المسلمين العقائديين (تأسست عام ١٩٥٤) في تحقيق اغراضهما، لسبب رئيسي يتلخص في: عطالة الدور السياسي للمرجعية الشيعية في العراق.

وكما يظهر من قراءة حركـة المرجعيـة الشيعية في النجـف، أن نتـائج ومفـاعيل حركـة المرجعية بطرح ماحققته من انجازات في مجال التبليغ الديـني والفتيـا والانتشـار المحدود، لم تتسم بالدينامية و لم تغير في ميزان القوى داخل المحيطات الاجتماعية والسياسية الـتي يصـل اليهـا ذراع المرجعية، بل ساهمت احياناً في تعضيد الاوضـاع الاجتماعيـة والسياسـية القائمـة. فـالتحولات السياسية والفكرية التي شهدها العراق منـذ عقـد الخمسـينات كـانت مـن الخطـورة الجديّـة لأن تعدّل من سيرورة المرجعية لمواكبة التغييرات شديدة السرعة في العراق والساحة العربيـة عمومـاً، بل كان الرهان قائماً على أن إنحصار تأثـير المرجعيـة في المجـال الفقهـي والارشـادي ليـس المعبر الحقيقي والواقعي الى قيادة الامة، بل والى الاحتفـاظ بـالرصيد الكـامل مـن المقلديـن، وإنمـا قـد يؤدي الى دفع المرجعية خارج مضمار التأثير الاجتماعي.

وفي ضـوء وعـي اشـكالية انكفـاء المرجعيـة وانحبـاس سـلطانها، تجـري قـراءة تجـارب التشكيلات السياسية الشيعية في العراق كتعبير احتجاجي ضمـني علـى النظـام المرجعـي القـائم، وتوفير النصاب السياسي له.

وتبدأ تلك القراءة مع نجاح انقلاب عبد الكريم قاسم عام ١٩٥٨ وتالياً تصاعد المد الشيوعي، وما حمله من خطابات فكرية تقويضية تستهدف تفكيك الايديولوجيا الدينية، واحلال البديل الايديولوجي الماركسي، فكانت تلك الفورة الشيوعية كفيلة بأن تفضي الى استنفار المرجعية، مبنياً على املاءات الدين لا السياسة[٥]، للوقوف في مواجهة تيار الحادي عقائدي متماهي مع السلطة، بما يستزعي الانخراط الاجتماعي والسياسي.

لقد نتج عن الاستنفار الحوزوي، في سياق مجابهة التيار الشيوعي كرد فعل نمطي يتيح للمرجعية اعادة انتاج نفسها من خلاله، فتاوى تدين الشيوعية وتوصمها بالكفر والالحاد "إن الشيوعية كفر وإلحاد"[٦] وقد حققت تلك الفتاوى رواجاً واسعاً في المحيط الشيعي ونقلت المرجعية الى المسرح السياسي الاحتجاجي، وهذا الانتقال لم يصدر عن ارادة المرجعية القاضية بالانكفاء عن الحقل السياسي، وإنما فرضه التسييس المضفى على السجالات الفكرية في الساحة العراقية، ولذلك تبنى البعثيون والناصريون الفتوى واصبحت الفتوى سلاحاً من اسلحة صراع القوى في العراق.

أما في الاطار الديني الشيعي، فقد برز التفاوت الشديد بين الطبقة الثانية في السلم الحوزوي وقمة الهرم المرجعي بشأن استراتيجية مواجهة التيار الشيوعي، بما يشي بالاستعدادات الاولية لدى أفراد هذه الطبقة للعمل السياسي الاحتجاجي المنفصل عن جسد المرجعية، ثم بروز تمايز حاد بين افراد الطبقة بشأن صيغة العلاقة بين الحزب والمرجعية، بما يؤسس لتمايز من نوع آخر يندرج في نطاق التشكّل التنظيمي واستراتيجياته ومقاصده النهائية.

وبالامكان رؤية اتجاه نجفي[٧] يفصل بين الحزب والمرجعية، لجهة تحصين الاخيرة قبالة الاخطار المحتملة الناشئة عن الصراع بين الحزب والسلطة، ولكن وإن ظل الحزب يتكوّن وينشط خارج المظلة المرجعية، فإن الفصل بينهما يتخذ اشكالاً متفاوتة، فهو أمام السلطة مستقل عن المرجعية، وأمام المجتمع هو متماهي فيها، وهذا الاستقلال والتماهي يندكان في فلسفة داخلية عميقة للحزب.

فالحزب السياسي ليس نابعاً من المكوّن الفقهي/السلطاني لمرجعية النجف، الذي يعارض مضمونه اشراك السياسي في الديني، بحسب نظرية (الولاية الجزئية) وحصر ولاية الفقيه في الامور الحسبية (الوعظ والارشاد، وولاية الايتام والقصر والمجانين..)، وأن ثمة سجالاً مفهومياً يرد الى جذره الفقهي بانشعاب (الجزئية والمطلقة)، ثم استقرار السجال في مراحل لاحقة في اطاره السياسي، حيث يبدي حزب الدعوة الاسلامية ــ في تمرحله الاول على الاقل ــ نفوراً شديداً من اعادة انتاج للسلطان المرجعي حزبياً في ظل انصراف المرجعية للامور الحسبية، فيما ينقل حزب الدعوة مفهوم الحزب من سياق السجال الشريعتي وإدراجه في سياقه الوظيفي والادائي، فالحزب ليس سوى اداة عمل محايدة

وباستعارة اللغة الفقهية أن الفكرة الحزبية ترد الى حقل الموضوعات وليس حقل الاحكام (والموضوعات ـ وهو أمر بديهي ـ تختلف احكامها باختلاف ظروفها وأحوالها، وتتبدل بتغيرها..فقد يكون الحزب في ظرف معين أو حال معين محكوماً بالحرمة، كما لو كان الحكم الاسلامي قائماً وعادلاً، كما في عهد النبي (ص) وقد يكون الحزب في ظرف معين وحال معين كذلك محكوماً بالوجوب، كما لو كان مقدمة لواجب، أمثال: الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإرشاد الجاهل، واقامة الحكم الاسلامي)[٨].

وعلى اية حال، فقد تبين بمرور الوقت أن السجال المفهومي لم يكن سوى حلقة مفرغة، ذلك أن السجال قد انتهى الى تشكيلات سياسية ظهرت في النجف وكربلاء كانت تتمفصل ظاهراً حول خطين مرجعيين، الا أنها مارست العمل الحزبي بحذافيره في استراتيجيات العمل مطلقاً، وكانت تعمل لهدف سياسي محدد: استلام السلطة في العراق، ليؤدي في فترات لاحقة الى القطيعة مع المرجعية، وتجاوز ادوارها في مسائل يتصل منها بزهق الارواح واسالة الدماء وتستوجب حسب التقاليد الفقهية الشيعية فتاوى خاصة.

ولا يتناقض ذلك مع حقيقة أن التشكيلات السياسية الشيعية في العراق اعتصمت بعرى المرجعية، وإن تطلب منها أن تتحول في بعض الاوقات الى (عرّاب) متجوّل للمرجعية والانخراط الدؤوب في السجالات المرجعية وهنا يحصد المحازبون الربح أو الريح!! ولا يلغي ذلك ايضاً أن المرجعية الشيعية في العراق (في كربلاء والنجف سواء بسواء)، استندت بقصد أو خلافه على انشطة الحركات السياسية..ولهدف التغلغل والتوسع في اوساط الشيعة حملت الحزبية الشيعية العراقية المشروع المرجعي، دون اغفال لتداعياته السلبية على مشروعها السياسي، بانحصار نشاطها ضمن تيار شيعي مرجعي محدد.

لقد تنبّهت الحزبية الشيعية لتلك الاشكالية في مرحلة متأخرة، فسعت لفتح ابوابها لاحتواء الانتماءات المرجعية المختلفة في محاولة لتجاوز الاشكاليات التي برزت بعد انتصار الثورة الاسلامية الايرانية وتصاعد الخلاف المرجعي، الا أن تلك المساعي فشلت في تذويب الاطارات المنصوبة من قبل العامة (= المقلدين) والدعاية الحزبية[٩]، مما أكد على استحالة تفكيك الانتماءات المرجعية، أو اعادة ترتيبها، ما لم يصدر عن ارادة مرجعية لا حزبية.

## حزب الدعوة الاسلامية

شهدت الساحة العراقية منذ منتصف هذا القرن نشاطاً حزبياً اسلامياً، بدأ مع تدشين جماعة الاخوان المسلمين عام ١٩٤٨م فرعاً لها في العراق بقيادة الشيخ محمود الصواف وتحسين

عبد القادر الفخري وآخرين. وقد شكلت تجربة الاخوان المسلمين المصريين مصدر الهام وإنموذجاً متقدماً بالنسبة للشيعة العراقيين الذين لم يعهدوا النشاط الحزبي بالطريقة التي تقولب فيها الاخوان المسلمون في مصر، وحققت ثقافة الاخوان المسلمين في العراق عن طريق (الصحيفة الاسلامية) رواجاً واسعاً في الوسطين الحوزويين في كربلاء والنجف، كما حظيت كتابات الشهيد حسن البنا والشهيد سيد قطب باهتمام بالغ من قبل (الدعاة)، يمكن ادراك حجمه من خلال تمثّل حزب الدعوة لسيناريو الاخوان، في الفكر والتغيير، فكان كتاب (معالم في الطريق) مرجعاً أساسياً للدعاة وأحد المصادر الرئيسية للتنشئة الحزبية طيلة الستينات والسبعينات، ويصف الشيخ علي الكوراني (أحد قادة الدعوة سابقاً) كتاب الشهيد الشيخ حسن البنا (مذكرات داعية) بأنه (النموذج لتجارب كل القياديين الحركيين) فيما يصف تنظيم الاخوان المسلمين بأنه "التجربة الاولى والحركة الام لجميع التنظيمات الاسلامية والسياسية في العالم، فقد جاءت جميعاً محاكية، أو متفرعة عن، أو مدينة له ـــ أي للبنا ـــ بالارضية التي هيأها..إنها جميعاً نسخ مكتوبة أو مطبوعة أو فصول مختارة أو مقتبسة أو قصائد ومقالات ترجع الى مخطوطة واحدة بقلم الشهيد حسن البنا"[١٠].

وفي منتصف العقد الخامس من هذا القرن أسس حزب التحرير (تأسس عام ١٩٥٢ في القدس بقيادة الشيخ تقي الدين النبهاني) فرعاً له في العراق على يد الطلبة والاساتذة الاردنيين والفلسطينيين، وكان من عناصره البارزة: الشيخ عبد العزيز البدري، صالح سرية، عبد الغني الملاّح، ابو علي حسين الديوني، ابراهيم مكي ابراهيم، محمد الكواز، طالب السامرائي، عبد الغني الشمري، نزار النائب[١١]، وقد انسحب أغلبهم من الحزب، وانخرط في تنظيمات اسلامية أخرى، فالشيخ البدري اصبح عضوا في قيادة حزب الدعوة، فيما انتظم صالح سرية في خلايا منظمة التحرير الفلسطينية، قبل أن يقود تنظيم الجهاد في مصر.

واجمالا، نشّطت تجربتا الاخوان والتحرير وعي الشيعة العراقيين، ونبهتا لضرورة العمل الحزبي، الذي تنامى في نهاية الخمسينات مع اكتساح التيار الشيوعي للساحة العراقية وتمظهرها في انقلاب قاسم ١٩٥٨، الذي كسر معه الجمود الحوزوي، وخلق مناخاً مسيّساً في الوسط الحوزوي من شأنه تشجيع فرص التشكل السياسي.

ثم جاء انقسام السلطة في مرحلة لاحقة على نفسها الى تيارين سياسيين: تيار يقوده قاسم ومن ورائه الحزب الوطني الديموقراطي والحزب الشيوعي، وتيار آخر يقوده العقيد عبد السلام عارف ويقف وراءه حزب البعث وحركة القوميين العرب والناصريين، ليفضي الى تمفصل الانقسام على الساحة العراقية، ويزيد في انبثاث الاجواء السياسية والحزبية، ويضاعف

الاهتمام بالتشكل السياسي الحزبي.المهم أن تلك الاجواء استوعبت الحوزة العلمية في النجف وكربلاء، إذ شعر بعض رجال الدين المنتمين الى الطبقة الثانية في التسلسل الحوزوي بضرورة الشروع في نشاط ديني/سياسي منظم، ويمكن اعتبار هذا الشعور بداية انكسار الجمود السياسي الذي أصاب الحوزة منذ ثورة العشرين.

فانتقال العراق من المرحلة الملكية الى المرحلة القومية، وما حملت معها من فكر سياسي وجماعات سياسية، اسهمت الى حد كبير في تحريك الاوساط الدينية الحوزوية، ودفعها باتجاه التشكل الحزبي، ليدفع بها الى مصاف الجماعات السياسية التقليدية القومية واليسارية، والاضطلاع بأدوار تتصل بمشروعات التغيير السياسي، تمخضت عن تشكيل أول حزب شيعي مع تباشير الانفراج السياسي في نهاية الخمسينات، وقد اطلق السيد محمد باقر الصدر عليه اسم (حزب الدعوة الاسلامية) وظل هذا الاسم شأناً حزبياً داخلياً أي في باب الاسرار الخاصة بالحزب، لم يجر الترويج له الا بعد مرور عقدين من الزمن فرضته الظروف السياسية المعقدة في منتصف السبعينات.

وفي الواقع، أن تلك المحازبة تكشف ابتداء عن المفارقة مع المرجعية النجفية، تتخذ اسلوباً متقدماً في الاحتجاج على صيرورة المرجعية(١٢)، وتنتحل لنفسها صفة البديل الجديد أولاً للقيادة الدينية بتجسيد ذلك عملياً في الحقلين الاجتماعي والسياسي النشطين بطبعهما، وثانياً للمجتمع القائم، أي تدشين مجتمع مضاد يمر بسلسلة غير متناهية من عمليات التوسع الافقي، تستهدف استيعاب كافة الفئات الاجتماعية في المجتمع المضاد، أي اعادة صياغة وتطهير للمجتمع القائم، وتوظيفه في العملية الكبرى (الاستيلاء على السلطة) وحسبما يشرح ذلك الشيخ علي الكوراني في صياغة تهكمية لجوهر الحزب الشيعي (وهنا حزب الدعوة) بأن الحزب "بنية بديلة لكل بنى الفعل الطبيعي في الامة، فهو ليس بديلاً للمرجعية والحوزة وعلماء المناطق فقط، بل بديل لوجهاء بلاد المسلمين وهيآتهم الشعبية ورؤساء العشائر..إنه نوع من مشاريع التأميم الاقتصادي التي تشمل انتاج واستيراد وتوزيع كل السلع الاستهلاكية حتى البيض"(١٣)

## ـ أيديولوجيا التغيير الدعوي

يستدعي التنقيب في التراث الدعوي عن ايديولوجيا الحزب السياسية، معرفة ما اذا كان هناك ضرورة ماسة لوجود ايديولوجيا سياسية خلف الاحتجاج السياسي، من شأنها أن تعين الحزب على ادراك وجوده السياسي ومقاصده النهائية، أم أن علاقة الحزب بالعمل السياسي هي

علاقة عصامية يكتسب الحزب رؤيته السياسية من خلال سيرورة العمل الاحتجاجي بمرور الوقت؟.

قد يجادل البعض، أننا هنا نتناول ايديولوجيا حزب ديني يفترض حيازته على نظرية سياسية متكاملة مستنبطة من التراث الديني استناداً على الاية المباركة ﴿ومافرطنا في الكتاب من شيء.﴾ (الآية، سورة الانعام ٣٨)، وقد تأتي الاجابة السريعة: أن الايديولوجيا السياسية ترد الى منطقة الفراغ في التشريع الاسلامي، تلك المنطقة التي تمثل جانب المتغيرات في الواقع الخارجي (تبدّل الاحوال الاجتماعية والعادات والازمان) والمتطلبة لأحكام فقهية مرنة.

ولأول وهلة يظهر لنا ارتكاز الحزب على مبدأ سياسي عام يعكس ظاهراً درجة التطبيع مع الفكر السياسي الحديث يقضي بأن الدولة كاطار لتنظيم تداول السلطة وتوزيع السلطات وفن ادارة المجتمع هي في جوهرها نتاج اجتماعي، أو بحسب اصطلاح السيد باقر الصدر (ظاهرة اجتماعية) وبالتالي فهي مندكة في حيز المتغيرات، فإن الرهان قائم على استعدادات المجتمع النفسية والثقافية والحركية واستجابته لمقتضى قيام الدولة.

وقد يعزز ذلك ما تجليه نتائج البحث في التراث السياسي الدعوي، والتي تجمع على أن حزب الدعوة لم ينشأ بناء على مدونة سياسية متكاملة، بل يمكن الفصل بعد عملية تنقيب فاحصة في التراث الحزبي الدعوي بخلوه من نظرية سياسية متكاملة. إن أول ما يظهر من عملية التنقيب تلك، نصوص وتصورات واجتهادات مبعثرة أو مستعارة احياناً إما من أحزاب اسلامية سنية (التحرير والاخوان) أو من مراجع فكرية أجنبية (وفرنسية حصراً)، بما يثير لبساً حقيقياً حول أصل الدولة، وموقعها في النظام الشريعي الاسلامي (هل تندرج في حيز الثوابت أم المتغيرات؟).

فالحزب رغم يقينه الراسخ باحتواء الاسلام لنظرية سياسية تأسيساً على أن "الاسلام دين سياسة وعمل سياسي..وأن العمل والجهاد السياسي في الاسلام في طليعة مهام ومسؤوليات الانسان المسلم"[١٤]، الا أن التراث الداخلي للحزب لا يترجم تلك العقيدة في هيئة نظرية سياسية، فحتى نهاية السبعينات لم يكن لحزب الدعوة فكر سياسي عام، كما لم تصدر عنه كتابات سياسية تكشف عن تصوراته وأغراضه السياسية، بمعنى أن الحزب لم يحمل طيلة الفترة مابين ١٩٥٨ ـ ١٩٧٨ برنامجاً سياسياً خاصاً به، فقد كانت مهمة الحزب خلال تلك الفترة دعوية محضة استناداً على مبدأ التمرحل، بيد أن افتقار الحزب للنظرية السياسية أو للبرنامج السياسي، لا يسقط في الوقت نفسه حساب المحاولات الاولية التي قام بها بعض الدعاة في صياغة بعض النظرات السياسية "دون أن ترتقي الى مستوى النظرية السياسية".

إن أول ماتكشف عنه تلك النظرات، ثمة توق الى تمييز الديني عن الوضعي، ضمن رد الفعل النمطي المتبع في سياق المعارك الاثنينية: الأنا والآخر، الشرق والغرب، والقديم والجديد، والاصالة والعصرنة، وإن كان هذا النوع من التمايز لا يسلم أحياناً طرف الدفاع فيه من اقتفاء أثر الخصم، فيصوغ نظراته التي في جوهرها ردود افعال من وحي نظرات الخصم، أو على الاقل استعارة منهجه البحثي، مع الابقاء على التمايز اللغوي في حده الاول(١٥).

وفي وجه آخر لتلك النظرات، الاصرار على استعارة المصطلحات ذات الوقع الخاص في عقل الانسان المسلم، والتي تحفّز الوعي بلغة الشريعة المنزلة، واستحضار المفاهيم الدينية المنبعثة في صدر الاسلام التي تشي بكيفية عمل الدولة الاسلامية، مثل (أهل الذمة، دار الاسلام، دار الحرب، البغاة..) والتي تؤدي مهمة محددة تتلخص في: المنافحة عن الاسلام باشتماله على عناصر النظرية السياسية الخاصة في مقابل النظريات السياسية الحديثة الوضعية، تجيز ماوراء مهمة المنافحة استعارة المصطلحات السياسية الحديثة التي يصعب العثور على مايقابلها في الفكر السياسي الاسلامي(١٦)، وبهذا فالنظرية السياسية الاسلامية كما يحددها الحزب في ضوء وعي المصطلح السياسي تدور في اطار الفذلكة التالية (هناك مصطلح اسلامي محض، ومصطلح غريب عنه، ومصطلح مشترك معه أو غير متعارض معه).

## ـ الدولة الاسلامية

ثمة اجماع دعوي على أن العودة بالاسلام الى الواقع الاجتماعي يتم بالنصاب السياسي، أي باقامة الدولة الاسلامية، تعويلاً على أن السلطة السياسية ضرورة حضارية وشرعية لا غنى عنها لاقامة المجتمع الاسلامي.

وبحسب نظام المراحل الدعوية فاقامة الدولة الاسلامية تأتي في المرحلة الرابعة أي بعد تشبع المجتمع بالدعوة، فالدعوة وبناء القاعدة الشعبية مدخل ضروري قبل التفكير في استلام السلطة، وعلى حد السيد الصدر "إن تسلم السلطة وحده لا يكفي ولا يمكن من تحقيق عملية التغيير اسلامياً مالم تكن هذه السلطة مدعمة بقواعد شعبية واعية تعي اهداف تلك السلطة وتؤمن بنظراتها في الحكم، وتعمل في سبيل حمايتها وتفسير مواقفها للجماهير وتصمد في وجه الاعاصير"(١٧).

فالدولة كنصاب سياسي ليست ذات قيمة في المراحل الاولى لتكوين حزب الدعوة، لانصرافه الكلي الى الحيز الدعوي مبنياً على التمرحل، فقبل قراءة الوثائق السياسية لحزب الدعوة نجد ثمة معطى ثابت سجّله أحد مؤسسي حزب الدعوة السيد مهدي الحكيم، يؤكد فيه

على أن الحزب لم ينشأ على اساس تصور واضح حول الحكم في الاسلام بما نصه "لم تكن عندنا اطروحة واضحة حول الحكومة الاسلامية في زمن الغيبة، كيفيتها، وشكلها"(١٨).

وقد نجزم بخلو النجف بكافة تمأسساتها (الحزب، الحوزة، المرجعية)، من نظرية أو حتى مجرد تصور أولي حول طبيعة الدولة الاسلامية في عصر الغيبة، بل الاجماع قائم ما لم يثبت العكس في الوسط الحوزوي النجفي على نفي الدولة في عصر الغيبة(١٩)، وفي المستوى الحزبي لم تظهر في فترة الستينات ومنتصف السبعينات أبنية نظرية يُستند اليها في التعرف على نظرية الحزب في العمل السياسي والحكم الاسلامي، وقد يشي غيابهما، بأن الحزب لم يتحول حينذاك الى اداة للاستيلاء على السلطة خلال تلك الفترة، بقدر ماكان شكلاً احتجاجياً على المد الاحمر كما يصطلح الدعويون على تنامي تيار الشيوعية في العراق، يعزز هذا الرأي ماذكره أحد رموز الحزب بما نصه "لم يكن لدى الحزب نية الحكم حتى تكون له نظرية في الحكم"(٢٠).

الا أن التحولات الاقليمية (انتصار الثورة الاسلامية في ايران)، زائداً الصراع السياسي المبكّر مع حكومة بغداد (منذ عام ١٩٧٤) وأطروحة مرجعية السيد الصدر (١٩٧٧) ساهمت بدرجة فعّالة في تنشيط الوعي السياسي لدى قيادات الدعوة. ونستطيع القول بأن البرنامج السياسي للحزب لم يخرج دفعة واحدة، بل شهد عملية تراكمية بدأت بتصورات أولية حول الحكم الاسلامي وآليات تداول السلطة، ثم جاءت الثورة الاسلامية بزخم سياسي هائل انصرف على اثره مرشد ورموز الدعوة للتنظير للدولة الاسلامية المنشودة.

ونجد هنا ضرورة تكريس الحديث على النتاجات الفكرية لدى المرشد الروحي للحزب السيد محمد باقر الصدر، لتميز اطروحاته الفكرية وتبني حزب الدعوة لهذه الاطروحات في أدبياته الحركية وبرنامجه السياسي.

وتستثير قراءة تراث السيد الصدر والفكر الحركي الدعوي محاور أربع في دراسة تصورات الحزب السياسية، أي بكلمة ماهية الدولة الاسلامية، على النحو التالي:

## أ ـ مفهوم الدولة الاسلامية:

يصدر السيد باقر الصدر في تأسيس الابنية النظرية للدولة الاسلامية عن رؤية فلسفية لا تقف عند حدود المعنى الحصري للنص الديني، وإنما من تأملات كونية وايحاءات كلية أو وعي استقرائي شمولي للنصوص الدينية، الامر الذي يفصله عن سياق الفقيه الشيعي المسكون بالنصوص الدينية والذي يضبط على اساسها تدابير السلطة الدينية بما وردت في المصنفات الفقهية الشيعية.

فالدولة الاسلامية في وعي السيد الصدر تندرج في سياق الرؤية الكونية الشمولية للاسلام، وهي المكوّن الرئيسي للوعي السياسي الاسلامي، وهو "ليس وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق مرده الى نظرة كلية كاملة نحو:الحياة والكون، والاجتماع والسياسة والاقتصاد والاخلاق..فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الاسلامي الكامل"(٢١).

وهذه النظرة الكلية، أو حسب تعبير الصدر "فهم معنوي للحياة واحساس خلقي بها" تشكل قاعدة ارتكاز النظام الاسلامي، وأن الخط العريض في هذا النظام هو "اعتبار للفرد والمجتمع معاً وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن. فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر اليه الدولة وتشرّع لحسابه"(٢٢).

وعلى الضد من الدولة الحديثة الوضعية، فإن قيمومة وكمال الدولة الدينية لدى الصدر لا يتم بالنصاب السياسي، وإنما بالنصاب التربوي، بما يجعل الدولة مجرد وسيلة أي أنها ليست غاية في ذاتها، فهي وسيط ضروري لاعادة بعث الاسلام، أو تأهيل الافراد للانخراط في المجتمع الاسلامي المنشود، وهذا يفسّر اعتبار الدولة الاسلامية غائية، كما يظهر ايضاً من اصطلاحي (الدولة الفكرية) أو (الدولة العقائدية) اللذين نعتهما السيد الصدر كتعبير عن جوهر الدولة الاسلامية، إذ يشرح الصدر الدولة الفكرية من خلال وعي الاسلام الشمولي، ويقول إن الاسلام "بلغ بالبشر درجة خاصة من الوعي، فبشر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى، ورفع اساسها راية انسانية، وأقام دولة فكرية، أخذت بزمام العالم ربع قرن، واستهدفت توحيد البشر كله، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم اسلوب الحياة ونظامها"، فيما يعرّف مضمون الدولة العقائدية بأنها "تضع الله هدفاً للمسيرة الانسانية وتطرح صفات الله واخلاقه كمعالم لهذا الهدف الكبير فالعدل والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة"(٢٣) ولذلك فإن مشروعية الدولة الاسلامية متوقف على ماتحققه من وظائف "فالدولة الاسلامية لها وظيفتان: إحداهما تربية الانسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها. والاخرى: مراقبته من خارج، وارجاعه الى القاعدة الفكرية اذا انحرف عنها عملياً"(٢٤).

ويرتب السيد الصدر بناء على وعي القاعدة الفكرية هذه، الفارق الجوهري بين الاسلام والرأسمالية في موضوعة الحرية، فرغم تقرير الصدر حقيقة (أن الانسان حر لا سيادة لانسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه)، الا أن هذه الحرية تقوم على اساس العبودية لله. بخلاف الحرية الرأسمالية التي تقوم على اساس الايمان بالانسان وحده وسيطرته على نفسه(٢٥).

ومهما يكن، فإن هذا الوعي بطبيعة الدولة الاسلامية يشكل شبه قطيعة مع الواقع التاريخي للدولة التي نشأت في بلاد المسلمين على اختلاف اشكالها، من حيث كونها دولة المسلمين وليست دولة الاسلام، فالدولة التي يروم السيد الصدر انشاءها ليست دولة ناشئة وفقاً لبنية المجتمع ومتجاوبة مع خصوصياته، ورؤاه وتطلعاته العامة، وامكاناته، وإنما دولة تجسيد القيم الروحية للدين، مبرر وجودها ومصدر وحيد لمشروعيتها "فالتركيب العقائدي للدولة الاسلامية الذي يقوم على اساس الايمان با لله وصفاته ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الارض هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للانسان بوقود لا ينفد" ممثلاً هذا التركيب "في تعاليم القرآن الكريم للاسلام التي تحدد المعالم الاخلاقية)[٢٦].

ويتضح الآن، بأن النصاب السياسي للدولة يبقى عرضياً قياساً على وظائف الدولة الاسلامية بتركيبها العقائدي ومعالمها الاخلاقية، فيما تنشق عن هذا التركيب العقائدي مدلولات سياسية، أي الانعكاسات السياسية للدولة الاسلامية، هذه المدلولات يعبّر عنها استئصال الدولة لكل: علاقات الاستغلال التي تسود مجتمعات الجاهلية. تحرير الانسان من استغلال اخيه الانسان في كل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية[٢٧]. ويشي هذا النص بانفصال الدولة عن الجماعة البشرية المنضوية تحت لوائها، بمعنى أن الدولة ليست شأناً بشرياً محضاً، كما لا يعني في نفس الوقت أن الدولة ليست تعبيراً عن ارادة الجماعة أو الامة، وإنما قد يعني تحديداً أن الدولة هي التمثيل الرسمي لعقيدة الجماعة المؤمنة بتعاليم القرآن والقيم الاسلامية، بكلام آخر، أن الدولة تصبح محايدة بالنظر الى كونها سلطة، وغائية بالنظر الى كونها أمة، فالدولة بما هي اطار للسلطة تعد محايدة لكونها تنحصر في تنظيم تداول السلطة، ولكنها غائية بما هي تعبير عن امة يراد منها الاستخلاف في الارض، واقامة العدل، وتطبيق الشريعة، ونشر السلام، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

## ب ــ تكوين الدولة الاسلامية:

يفترض ابتكار السيد الصدر نظرات سياسية ذات علاقة بطبيعة الدولة الاسلامية المنشودة، فهماً للبيئة الفكرية والسياسية التي انبعثت فيها هذه النظرات وما أنتجت من أنماط تفكير جديدة وفي نفس الوقت ما حققته من قطع مع الانماط التقليدية الماضوية.

فاحالة الاسلام الى ايديولوجية سياسية بالطريقة الشائعة في الوقت الراهن نتاج عصري، يراد منها تحقيق التوازن بين الاسلام والايديولوجيات الوضعية (الماركسة، الرأسمالية)، ولعلنا في قراءة اطروحات الدولة الاسلامية أو الحكم الاسلامي كما جاءت في مصنفات الفقهاء الشيعة

المتأخرين والحال ينطبق بنفس الدرجة على مصنفات فقهاء السنة في سياق المنافحة الشديدة عن الاسلام والدفاع عن الذات في مواجهة الغرب الغازي نلحظ ثمة تمثلاً واضحاً للفكر السياسي الاوروبي، فأطروحة الدولة الاسلامية كما يقدمها السيد باقر الصدر عبر جملة من مصنفاته ماهي الا نفس المقاربة المفهومية التي دشّنها علماء المسلمين (السيد جمال الدين الافغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ النائيني، وابو الاعلى المودودي...)، والتي بدأت مع انفجار الافكار الحديثة وتدفقت نحو الشرق بلا حدود، محملة بأطياف كثيفة من الاسئلة حول موضوعات استراتيجية: الدولة، الديموقراطية، الدستور، السلطات، المرأة، الحرية، القانون، النظام الاقتصادي، النظام الاجتماعي..الخ. وكان على حملة الفكر وارباب العلم من المسلمين تقديم اجابات رصينة تجبه الغزو الفكري الاوروبي.

وفي السياق التاريخي للفقه السياسي الشيعي، نجد من الضروري وعبر قراءة اطروحات الحكم الاسلامي التي قدّمت منذ النائيني حتى الخميني مروراً بالسيد محمد الشيرازي والسيد محمد باقر الصدر والشيخ حسين على منتظري وغيرهم التمييز بين نمطين من الفقهاء، فقد كان هدف فقهاء الشيعة المتقدمين (الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الشيخ الطوسي...إلخ) هو تفسير السلطة الشرعية (= الامامة الالهية النصية) غير الناجزة (= دولة المهدي)، في حين كان هدف الفقهاء المتأخرين، تحقيق ذواتهم عن طريق تغيير السلطة القائمة واقامة سلطة بديلة. وهذا التمايز يجعل الفريق الاول حاملاً سلبياً للمعرفة، فيما يجعل من الفريق الآخر شريكاً ايجابياً ومنافساً في المعترك السلطاني، ولأن الفقهاء المتأخرين هم دعاة تغيير بالدرجة الاولى فهم يحاولوا تكييف اطروحاتهم مع الواقع المراد ملئه ببديل جديد.

ولدى قراءة مصنفات الصدر في مجال الفكر السياسي، يظهر ثمة مزيج بين عناصر ثلاثة: تراث الفقه السلطاني الشيعي + الوعي الخاص للنص الديني و(هنا القرآني حصراً) + استيعاب الفكر السياسي الحديث. وكون ضمور العنصر الاول (تراث الفقه السلطاني الشيعي) في المرحلة الاولى، أي قبل بلوغ الصدر مرتبة المرجعية، أو قبل أن يطرح نفسه بديلاً مرجعياً في مقابل السيد الخوئي، لا يلغي الحضور المركزي لهذا العنصر في اطروحة المرجع القائد كعنوان آخر لـ (ولاية الفقيه)، والتي بدأ الصدر التنظير لها في منتصف السبعينيات .

ففي المرحلة الاولى يعد التنظير للدولة الاسلامية، كما تخبر كتابات الصدر فراقاً مع المسار التاريخي للفقه السلطاني الشيعي الذي يؤكد على نفي الدولة في عصر الغيبة وعدم مشروعيتها، بينما يؤكد الصدر على شرعية ووجوب الدولة الاسلامية في عصر الغيبة بما نصه "أن الدولة الاسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب، بل هي اضافة الى ذلك ضرورة

حضارية"[28]، ليحيل هذا الرأي الى عقيدة حزبية راسخة "إن أمر اقامة الاسلام بحدود التكليف الفردية واجب عيني على كل مسلم، أما اقامته بصيغته الجماعية، وبناء دولته وسلطته السياسية فهو واجب كفائي، يتوجه الامر فيه الى عموم المسلمين فالواجب يحوم حولهم جميعاً"[29]، كما صار هذا الرأي في رأس أولويات التحرك السياسي الحزبي "إن اقامة حكم الاسلام هي القضية الاسلامية الكبرى"[30] وفي نص آخر "إن الهدف الاساس للعمل السياسي الاسلامي هو اقامة المجتمع الاسلامي والدولة الاسلامية..أي الدولة التي تقوم على اساس الاسلام وتستمد منه تشريعاتها"[31].

وعلى مستوى الوعي الخاص للنص الديني والقرآني حصراً، يتجه الصدر الى انشاء تصورات سياسية يمكن لملمة خيوطها عبر عدة كتابات، تتمحور على مفهوم (الاستخلاف) كرمز لكينونة الدولة الاسلامية، والذي يحيل أولاً وقاعدياً الى تأصيل حق الامة في انتاج سلطتها وسيادة الامة على نفسها، ويمكن القول بأن (الاستخلاف) كمفهوم قرآني لا تاريخاني يبلوّره الصدر ماهو الا (أسلمة) للعقد الاجتماعي، كما يظهر من خلال استعراض الخطوط العامة لمفهوم الاستخلاف، فالسيد الصدر الذي يقطع مع الفقه السلطاني الشيعي، يحاول الانفراد بفهم متطور للنص الديني يصلح كأساس للدولة الدينية.

ينشيء السيد الصدر تصوراته السياسية على اساس الآية القرآنية المباركة ﴿واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة.﴾.(الآية ، سورة البقرة ٣٠)، ويقرر من وحي الآية "أن خليفة ا لله في الارض مستخلف على كل هذه الاشياء الارض والانسان والحيوان وكل دابة تنتشر في ارجاء الكون ومن هنا كانت الخلافة في القرآن اساساً للحكم وكان الحكم بين الناس متفرعاً على جعل الخلافة"، ويؤسس على ذلك "ولما كانت الجماعة البشرية هي التي مُنِحت ممثلة في آدم هذه الخلافة فهي إذن المكلفة برعاية الكون وتدبير امر الانسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية"، ويخلص الصدر الى نتيجة "أن ا لله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون واعماره اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الاساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن ا لله"[32].

ويمثل هذه الرأي قطعاً ليس مع الفكر السياسي الشيعي القديم والحديث فحسب، بل مع الفكر السياسي الاسلامي بصورة عامة، فهو تصور متطور يكاد يتطابق مع مفهوم العقد الاجتماعي لولا المباينة التي ختم بها الصدر كلامه عن الاستخلاف بالاشارة الى أن الجماعة هنا

لا تحكم بصورة مستقلة بل هي تمارس الاستخلاف المسؤول اي تحمل الامانة الالهية بخلاف الجماعة في النظم الديمقراطية الغربية التي تحكم بموجب اتفاق أو تعاقد اجتماعي.

ورغم ذلك، فإن ثمة دلالة واضحة في النص المتقدم تؤكد على أن الامة هي صاحبة الحق في انتاج سلطتها، وهو المسار الطبيعي والتاريخي، كما أنها صاحبة الحق في ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية..وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو ا لله تعالى[٣٣]، وأكثر من هذا أن الدولة في الاسلام بوصفها (ظاهرة نبوية) على حد تعبير السيد الصدر، كانت تستهدف اعادة الامة الى امتلاك زمام امرها وتولي شؤونها بنفسها، وهو رأي ينفرد به الصدر وحده، يفصله عن دائرة الفقيه، ويضعه في دائرة الفلاسفة كابن رشد، وابن سينا، والفارابي في ادراك صورة الجماعة السياسية، لا استناداً على نصوص دينية من القرآن أو السنة، وإنما استقبالها كظاهرة بشرية، يدركها العقل أكثر من كونها معطى عقدي موحى، ولذلك سمح الصدر لنفسه بالتوغل في معنى النبوة، وتحليل دلالاتها الاجتماعية والسياسية.

على أن الاستخلاف كما يركّب الصدر دلالاته مشفوعاً بطيف من التأملات الفكرية والتاريخية يضفي طابعاً دينياً على مسألة النصاب السياسي، فالناس "كانوا امة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة ويوجد بينها تصورات بدائية للحياة وهموم محددة وحاجات بسيطة"[٣٤]، وأن حاجة الدولة تنامت من خلال الممارسات الاجتماعية للحياة والقابليات فنشأ الاختلاف وبدأت التناقضات بين الافراد على اساس القوة والضعف، والغنى والفقر، والخير والشر، الامر الذي فرض معه اقرار موازين تضمن تماسك الجماعة البشرية، في اطار سليم يصهر تلك القابليات والامكانات في محور ايجابي، وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الانبياء.

وتزداد عملية التركيب وضوحاً بانطلاق الصدر في مسألة الاستخلاف من مبدأ ملكية ا لله واستخلاف الانسان على مايملكه ا لله في الكون، وهذا يتم عبر مرحلتين يصبّان في النهاية في مفهوم التعاقد:

الاولى: استخلاف للجماعة البشرية الصالحة ككل قال تعالى ﴿ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل ا لله لكم قياماً﴾.

الثانية: استخلاف الافراد الذي يتخذ من الناحية الفقهية والقانونية شكل الملكية الخاصة، والاستخلاف هنا من الجماعة للفرد، ويقول الصدر في هذا الصدد "لا يمكن أن تقر أي ملكية خاصة تتعارض مع خلافة الجماعة وحقها ككل في الثروة"[٣٥].

إذن فشرط استحقاق الاستخلاف يكمن في امتثال الفرد للمسؤولية امام الجماعة التي استخلفته "ومادامت الملكية الخاصة استخلافاً للفرد من قبل الجماعة فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً امام الجماعة عن تصرفاته وانسجامها مع مسؤولياتها امام الله تعالى ومتطلبات خلافتها العامة، ومن الطبيعي أن يكون من حق الممثل الشرعي للجماعة ــ وهنا الله سبحانه وتعالى ــ أن ينتزع من الفرد ملكيته الخاصة اذا جعل منها اداة للاضرار بالجماعة والتعدي على الآخرين وتوقف دفع ذلك عن انتزاعها" ويقترب الصدر هنا من وعي السيد قطب للاستخلاف، الذي يفيد منه في تطوير مفهوم الاستخلاف ويفتح به آفاقا واسعة وجديدة في التأسيس للبنى الفكرية للدولة الدينية[٣٦].

ومن اجمالي العرض المتقدم، يتبيّن لنا تمثّل السيد الصدر لفحوى العقد الاجتماعي الذي يستعيره في التأسيس لأطروحة الاستخلاف، ونؤكد هنا ماخلص اليه د.عبد الله النفيسي بأن "الدولة التي يروم الصدر انشاءها تتسم بثنائية الآلهي/ البشري"[٣٧]، فالدولة ليست ظاهرة اجتماعية مستقلة في التاريخ البشري، كونها متوقفة على اساس ما استودعت الجماعة البشرية من امانات وما أنيط بها من مهام.

ويرتد احتواء مبادىء الدولة الحديثة كما تبلوّر عند السيد الصدر ما سبق الالماع اليه الى مفارقته للنمط التقليدي للفقيه، إذ يندرج في سياق نمط الفقيه، الذي ينشد اقامة سلطة دينية، بما يفرض عليه التماهي مع متطلبات المؤسسات السياسية الحديثة، وتمثّل البنى النظرية للتنظيم السياسي في الدول الحديثة.

## جـ ـ شكل السلطة

يجب القول بداية، إن الاجماع الدعوي على وجوب الدولة الاسلامية، لم يكن مصحوباً باجماع مماثل على شكل السلطة، فثمة انشعاب عظيم في الوسط الحزبي بخصوص هذا الامر لم يلتئم بعد، ويستطيع المرء أن يستشف حجم هذا الانشعاب من الخطاب السياسي المزدوج لدى الحزب كما سنرى.

وبطبيعة الحال، فإن تفسير الازدواجية في الخطاب السياسي الدعوي، يعيدنا الى التحولات الحزبية (الداخلية)، والمتغيرات السياسية (الخارجية) التي ساهمت بدرجة فعّالة في صياغة خطاب الدعوة السياسي.

وبصورة عامة، يمكن تقسيم تاريخ الفكر الحركي الى مرحلتين:

**المرحلة الاولى: تقع بين عامي ١٩٥٨ــ ١٩٧٧، كان فيها الفكر الحركي الدعوي منسجماً في خطوطه العريضة والعامة مع الفكر الحركي السني العام.**

ففي هذه المرحلة، استوعب رموز ومثقفو الدعوة الفكر الحركي السني (الاخوان المسلمين، حزب التحرير) واعادوا انتاجه في بنية الخطاب السياسي للحزب، فأخذ الحزب بصيغة الشورى والانتخاب كشكل للسلطة في الدولة الاسلامية المنشودة، وينقل السيد مهدي الحكيم في سياق البحث عن تصور أولي للحكم في الاسلام أن قيادات الحزب تقدمت عام١٩٦٠ باقتراح بهذا الخصوص للسيد باقر الصدر، فكتب رسالة "يبرهن فيها على جواز أو وجوب قيام الحكومة الاسلامية في زمن الغيبة وذلك من خلال آية الشورى"[٣٨]، وأكد في الرسالة على شورية الحكم الاسلامي وحق الامة في الانتخاب[٣٩].

وبقي مثل هذا التصور الاولي في الحيز الحزبي الداخلي (=النشرة الداخلية) لفترة طويلة، قبل شروع الحزب بمسرحة فكره السياسي بصورة علنية على الساحتين العراقية والشيعية عموماً، وبالرغم من أن تصنيفات السيد الصدر في نهاية السبعينات أظهرت توليفاً بين اطروحتي الشورى وولاية الفقيه، الا أن ذلك لا يلغي العودة الى السياق الاصلي الذي نشأت فيه المفاهيم السياسية الدعوية، ولابد لنا حينئذ من قراءة تجزيئية للفكر الحركي وفي شقه السياسي بوجه خاص، بناء على الترتيب الزمني للاطروحتين، فقد بدا من تصنيفات السيد الصدر وبوضوح طبيعة الحكم الاسلامي المنشود، فهو يؤكد على أن "الخلافة العامة للامة على اساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة امورها بنفسها"، ونجد في نفس الوقت ثمة مقاربة مفهومية مع التنظيم السياسي الحديث بما نصه "تقترب الدولة الاسلامية من النظام الرئاسي" وإن كانت المقاربة لدى السيد الصدر لا تعني الاستيعاب الكامل لمبادىء النظام الرئاسي في الدول الرأسمالية والديمقراطية، وإنما من حيث أخذ الدولة الاسلامية كما يصوّرها السيد الصدر بالدستور ومبدأ الانتخاب المباشر "وكان التطبيق العملي للحياة الاسلامية دائماً نفترض الدولة ممثلة في رئيس يستمد شرعية تمثيله من الدستور ــ النص الشرعي أو من الامة مباشرة ــ الانتخاب المباشر أو منهما معاً"[٤٠].

مع ذلك، فإن توسّل الحزب ورموزه خلال هذه الفترة بالتمرحل كاستراتيجية عمل طويلة المدى، حال دون انتاج الحزب اطروحة سياسية متكاملة، فكانت حلقة البحث السياسي على درجة كبيرة من الضعف في مقابل الحلقات الاخرى (الفكرية، التراثية، التاريخية، التربوية...الخ)، تأسيساً على كون النطاق السياسي يقع خارج المتخيل الحزبي بوجه عام خلال هذه المرحلة.

ولكن انتصار الثورة الاسلامية في ايران عام ١٩٧٨، وما ولّدته من حوافز معنوية، بالتزامن مع اطروحة مرجعية السيد محمد باقر الصدر المرشد الروحي للحزب، بدأ الاخير بالتماهي في الفكر الحركي الايراني، بمحاكاة اطروحة ولاية الفقيه عند الامام الخميني.

**المرحلة الثانية: انتصار الثورة الاسلامية الايرانية:**

إن بلوغ الحزب ذروة التماهي بالثورة الاسلامية فكراً، وقيادة، لم يتم بصورة طبيعية، فهناك تاريخ من القطيعة شبه الكاملة مصحوبة بالعدائية بين الحزب وقائد الثورة، فسجلات الدعوة تكاد تخلو من ذكر لصلات بين الحزب وحركة الامام الخميني في مرحلة التكوين الدعوية والممتدة من ١٩٥٨ وحتى آواخر السبعينات، بل هناك ما يشير الى معارضة الدعوة لتلك الحركة والتشكيك في مضامينها الفكرية والسياسية، وينقل حسين روحاني (مؤرخ الثورة الاسلامية في ايران) في الجزء الثاني من كتابه (نهضت امام خميني) ماتعرض له الامام الخميني في النجف الاشرف حين بدأ عام ١٩٦٨ بالقاء محاضرات حول الحكومة الاسلامية، فكان بحاجة الى مترجمين لهذه المحاضرات الى اللغة العربية، فكان حزب الدعوة يحذر من أفكاره ويوصمها بالشيوعية، وفي تعليق لأحد كبار قادة الحزب على حركة الامام الخميني مانصه (الخميني مطية الشيوعيين)، وقد ظلت العلاقة بين الامام الخميني والدعوة ومدرسة النجف الاشرف عموماً سلبية ووصلت في بعض الاحيان الى حد المحاربة الكلامية.

ولكن إندلاع المظاهرات في المدن الايرانية عام ١٩٧٧، قدّر له أن يفتح الطريق المسدود في العلاقة بين السيد الخميني والدعوة، وبدأ الاخير في تعضيد الحدث الايراني الكبير، وفور رحيل السيد الخميني الى باريس، نشط الشهيد الصدر الذي التزم الصمت حيال حركة اية الله الخميني في النجف الاشرف[٤١]، في حشد الجماهير خلف الثورة الايرانية. وكان لرأي الشهيد الصدر من الثورة الايرانية صدى واسع في صفوف الدعاة والشيعة العرب عموماً، وخصوصاً كلمته المشهورة "ذوبوا في الامام الخميني كما ذاب هو في الاسلام"، كما كانت لمراسلاته مع الامام بعد انتصار الثورة عام ١٩٧٨ تموجاتها داخل الحزب[٤٢].

الجدير بالاهمية هنا، أن الحدث الثوري الايراني قد عنى في صورته الاجمالية بالنسبة لحزب الدعوة دفعاً جديداً وطياً للماضي أولاً، وأيضاً طياً للمراحل دون استعمال حرفي دقيق للمعابر الاربعة للتغيير الانقلابي، كما عنى انتقال القسم الاعظم من الحزب (قيادات وقواعد) الى ايران تجربة جديدة غير محسوبة على المستويين النظري والعملي، يخوض فيها الحزب العمل من خارج الحدود وكان عليه تقرير طبيعة الصراع وآلياته بعيداً عن المفهوم المرحلي في اطاري الزمان والمكان.

وأمام موج الثورة الايرانية المتصاعد، كان لابد للحزب من تحديد موقعه منه، فهو تحول عظيم بالتأكيد، وأمام الحزب واحد من خيارات ثلاثة: ١ ـ الذوبان في التحول والتماهي فيه. ٢ ـ الاصطدام به فإما انكسار الموج الثوري وإما انكسار الحزب. ٣ ـ أو الانحناء له والتكيف الايجابي معه.

إن أول امتحان دخل فيه الحزب: كيف يحافظ على كيانه أمام تيار الثورة الكاسح، خصوصاً وأن هذا التيار يحمل في ثناياه بديل آخر، ومشروع تغيير مختلف. علاوة على ذلك كله، أن الثورة الايرانية نجحت في تحقيق ما كان يطمح اليه الحزب: اقامة الدولة الاسلامية، بما يعزز المشروع الايراني، سيما وأن على رأسه مرجع ديني (الامام الخميني) بما يلتقي مع التطلعات المتأخرة للحزب.وخصوصاً بعد بلوغ الصدر النصاب المرجعي.

كانت تلك المفارقات تفرض نفسها بقوة داخل الحزب، في ظل فراغ فكري وسياسي والاهم قيادي يبقي على تماسك الحزب ويشده الى أجزائه الاخرى. إنه حقاً أخطر امتحان شهده الحزب منذ نشأته، فالتيار الثوري جارف وبحاجة الى حسابات دقيقة يمكن من خلالها رسم موقف صائب، ولكن يبدو أن الحزب كغيره من الحركات الاسلامية والشيعية بوجه خاص عجز عن حسم الموقف في مرحلة مبكرة.

وعلى الصعيد الدعوي، كان انتقال الحزب الى ايران، ضرورياً من الناحية التقنية المحضة لحفظ الحزب والابقاء على قوته واستكمال مسيرته، الا أن الانتقال كان يعني نقلة جديدة وجوهرية تستلزم خطاباً جديداً وعقلية مختلفة، بلحاظ التطورات التي مر بها الحزب والمحنة التي عاشها للتو في العراق بعد غياب رمزه الاول الشهيد الصدر ومايمثّلة من زعامة روحية وفكرية، والضربات القاصمة التي تعرضت لها خطوط الحزب داخل العراق.

فقد بات الحزب على عجلة من أمره في التكيّف مع ظروف المرحلة الجديدة، واختصار الزمن في المرحلة الثانية عن طريق انماء عوامل الثورة واغنائها بالعمل التغييري المتواصل وبالوسائل والكيفيات المناسبة وعدم تركها للعفوية..وفي حقيقة الامر إن الحزب سعى لسحب قاعدته وفكره الى المتغير السياسي الجديد الذي تجاوز حركة الحزب بأشواط بعيدة.

ورغم التجربة سيئة الصيت في علاقة الحزب بقائد الثورة الاسلامية الايرانية الامام الخميني، الا أن منطق النصر يفضي غالباً الى تسوية النزاعات التاريخية، كما يفضي الى التماهي مع المنتصر، وإحدى النتائج الصارخة على هذا التماهي تمظهرت في استعارة واستيعاب الخطاب السياسي الايراني.

وفي هذا المقطع التاريخي بالغ الحساسية، وصل الافراط في المنطق السياسي حداً مخيفاً، يذكرنا بسيرة الموجات الفكرية والفرقية التي إنداثت خلال فترات تاريخية في التراث الديني المذهبي، وأصبحت جزءا منه كالفلسفة، والتصوف، والغلو. وأدى الاحتواء شبه تام للحقول الاخرى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية من قبل الحقل السياسي، الى انثيال غير عقلاني نحو عمليات تصحيح، واستيعاب، وتقويم واسعة النطاق للتراث الفكري والحركي الشيعي وفي بعض الحالات السني ايضاً، مضبوطة على الانموذج الثوري، الاسلامي، الايراني..

فكان انتقال الحزب قيادات وقواعد الى ايران ـ الثورة، يتجاوز الحد المكاني (من العراق الى ايران)، وإنما أكبر منه انتقال الفكر الحركي، الذي شهده الحزب معرّضاً بالاستراتيجية الحزبية عموماً.

لقد حمل انتصار الايديولوجية السياسية الايرانية طيفاً من التساؤلات الحرجة وكان على حزب الدعوة الاجابة عليها بصورة حاسمة أو ايجاد مخارج مقبولة حزبياً على الاقل لتفسير وتبرير الماضي، وبطبيعة الحال، ليس كافياً مجرد تبرير الماضي لوقت طويل، فثمة حاجة ماسة لابتكار آليات عمل وتفكير جديدة، تنسجم والتحول العميق، فالحزب لم يخض امتحانات عسيرة لخطابه السياسي في المرحلة الاولى، وقد يحمل هذا على انصراف الحزب الى الحقل الدعوي المحض، ولكن لا يجب اغفال ظروف مرحلة التأسيس، التي تتطلب أدوات استقطاب وتعبئة في بيئة لم تألف العمل الحزبي مطلقاً، اضافة الى أن موضوعة الدولة الاسلامية كانت في مقدمة القضايا التي طرحت إبان مرحلة التكوين، وإن لم تكن تحظى بإهتمام قادة الحزب، قبل انتصار الثورة الاسلامية في ايران.

ورغم الجهود المضنية، فإن الخطاب الحزبي لم يحقق التجانس الكامل، ومثل هذا الخطاب يعكس الى حد كبير طبيعة المفصل التاريخي الذي نشأ فيه الحزب والتحولات العميقة والشديدة السرعة التي شهدها، كما يكشف عن الاستقطابات الحادة في الداخل الحزبي، حيث السجال على أوجه بين الدعاة للانتصار لأحد الاطروحتين (الشورى وولاية الفقيه).

فقد انشقت المرحلة الثانية عن اتجاهيين حزبيين: اتجاه يتمسك بالفكرة الحزبية القديمة حول شكل السلطة، واتجاه يحاول استيعاب اطروحة ولاية الفقيه في التراث السياسي للحزب، وحيال هذا الصراع عمد عدد من المنظّرين الحزبيين الى تسوية السجال الحزبي عن طريق الدمج التعسفي بين الاطروحتين كما سنرى.

ومن الناحية الفعلية، يعد السيد باقر الصدر أول من بدأ عملية الدمج تلك، مؤسساً من خلالها ابنية نظرية لمرحلة يحقق من خلالها ذاته، ويصل فيها الى سدة المرجعية[٤٣]، وبالتالي فقد

ينظر الى تلك العملية الدمجية تمهيداً لولايته السلطانية كفقيه(٤٤)، فقد صاغ الصدر اطروحات تجمع بين مقتضيات السلطة الحديثة وولاية الفقيه. فمن جهة أكد على حق الامة في انتاج سلطتها على اساس قاعدة الشورى، وحق الامة في ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية بالطريقة التي يعينها الدستور، وحقها في انتخاب الحاكم، ولكن نجد ثمة استدراكاً متأخراً من جانب السيد الصدر بنحل الفقيه (=نائب الامام) صفة الاشراف والرقابة والدستورية، كما خصّه بمهمة المصادقة على المرشحين لرئاسة السلطة التنفيذية(٤٥).

وسنجد قراءة مختلفة لمبدأ الاستخلاف كما يمحوّره الصدر للدولة الدينية، باستيعاب موضوعة المرجعية، بوصفها أحد الآليات الفاعلة في تصحيح مسار الجماعة البشرية وتهيئة الظروف لوصول الجماعة الى مستوى الاستخلاف، تماماً كما هي النبوة والامامة. ومن هذا المنطلق يؤسس الصدر لولاية الفقيه بما نصه "إن المجتهد المطلق اذا توفرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد البلوغ، العقل، الذكورة، طيب الولادة، الايمان، الاجتهاد، العدالة، الحياة (في مقابل الموت) جاز للمكلف أن يقلده..أو كانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين شريطة أن يكون كفؤاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية ايضاً"(٤٦)، الى جانب ولاية الفقيه في القضاء التي يكتسب عبرها صفة الحاكم الشرعي وهكذا ولايته في الامور الحسبية(٤٧).

إن استحقاق المجتهد/المرجع، للولاية العامة عند السيد الصدر تحدد بناءً على الديناميكية المتصلة للدين، والتي تعني في الرؤية الشيعية الامتداد التاريخي للقيادة الدينية، التي تبدأ بالنبي (ص) وتنتقل الى الائمة المعصومين، ويتحمل مهماتها المراجع في عصر الغيبة بمقتضى النيابة العامة، وعلى هذا فإن (المرجعية تعتبر امتداداً رشيداً للنبي والامام في خط الشهادة)، والشهادة تعني هنا أموراً ثلاثة: استيعاب الرسالة السماوية والحفاظ عليها. ثانياً الاشراف على ممارسة الانسان لدوره في الخلافة ومسؤولية اعطاء التوجيه بالقدر الذي يتصل بالرسالة وأحكامها ومفاهيمها. ثالثاً: التدخل لمقاومة الانحراف واتخاذ كل التدابير الممكنة من اجل سلامة المسيرة(٤٨).

ويرسم الصدر مساراً يملي الحركة باتجاه واحد (خط الشهادة) ويقيم صلة موضوعية بين النبي والامام والمرجع، بما يومىء هذا الترتيب الزمني الى انتقال الفرد الى مستويات تصاعدية في السلم العقيدي بما نصه "ارتباط الفرد بالنبي ارتباطاً دينياً والرجوع اليه في أخذ احكام الله تعالى عن طريقه يجعل منه مسلماً بالنبي، وارتباطه بالامام على هذا النحو يجعل منه مؤمناً بالامام وارتباطه بالمرجع على النحو المذكور يجعل منه مقلداً للمرجع"(٤٩).

وبعبارة أخرى مكثفة، يفضي هذا التسلسل الزمني للقيادة الدينية الى تقمّص المرجعية دور النبي والامام كامتداد موضوعي لخط الشهادة، والمهام المنوطة به، وهو مايؤكده الصدر في

مقام حصر مسئوليات المرجع: المحافظة على الشريعة والرسالة، بيان احكام الاسلام ومفاهيمه، الاشراف والمراقبة على الامة[٥٠]، الامر الذي يعني امساك المرجعية بسلطة التشريع والمراقبة، كما أن المرجع كالنبي والامام يضطلع بدور قيادة الامة، ويرهص بها لاجتياز القصور في الاستقلال بادارة نفسها، والبلوغ بها الى مرحلة الرشد الانسي والعقلي، تكون فيها الامة مؤهلة لتسلم حقها في الخلافة العامة "اذا حررت الامة نفسها فخط الخلافة ينتقل اليها فهي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الامة بتطبيق احكام الله وعلى اساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الرباني"[٥١].

وعلى هذا، فإن الاصل استخلاف الامة، واستخلاف المرجع متفرع عن الاصل، وأن دور المرجعية يتمثل في تهيئة الامة لمرحلة الاستخلاف، أي اعادتها الى حقها الاصلي، في مرحلة يضمحل ويتلاشى فيها خط الشهادة، بحلول خط الخلافة "وزّع الاسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين خط الشهادة وخط الخلافة بين المرجع والامة، بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية فلم يشأ أن تمارس الامة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويحدد معالم الطريق من الناحية الاسلامية"[٥٢].

الملفت أن مرحلة الشهادة تمنح المرجعية سلطات مطلقة[٥٣]، وبمقتضى هذه السلطات يمكننا تصوّر مقدار الحقوق المناطة بالامة، فالمرجع يحوز على مناصب غاية في الاهمية على النحو التالي:

أولا: الممثل الاعلى للدولة والقائد الاعلى للجيش.

ثانياً: يرشح أو يمضي ترشيح الفرد أو الافراد الذين يتقدمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية.

ثالثا: تعيين الموقف الدستوري للشريعة الاسلامية.

رابعاً: البت في دستورية القوانين التي يعينها مجلس أهل الحل والعقد لملء منطقة الفراغ.

خامساً: انشاء محكمة عليا للمحاسبة في كل مخالفة محتملة في المجالات السابقة.

سادساً: انشاء ديوان المظالم في كل البلاد[٥٤].

## ـ بين الشورى وولاية الفقيه

يتضح لمجرد قراءة الفكر الحركي على المستويين الخاص والعام لدى حزب الدعوة وفي المرحلة الثانية بوجه خاص أن ولاية الفقيه نشأت في تواصل مع الشورى وفي قطيعة معها في آن

واحد. فقد حملت المرحلة الثانية كما اسلفنا خطابين حركيين، أو بتعبير أدق نوعين من الخطاب (خاص وعام)، يندرج في سياق الاستقطابات الحادة في الداخل الحزبي، جرى توظيفها فيما بعد بقصد أو بخلافه في التأسيس لنمط من البراغماتية السياسية، باستيعاب الاطروحتين في بنية الخطاب السياسي الحزبي، على اساس استعمال الخطاب العام للدعاية الحزبية، ويندرج في سياق التصورات المرحلية للحزب(٥٥) والخطاب الخاص للتغذية الحزبية الداخلية، والتعبير الواقعي عن برنامج الحزب.

فالخطاب العام للحزب، ينص على تبني اطروحة الشورى والانتخاب وحق الامة في انتاج سلطتها، وهذا ما يرد عادة في تصريحات قيادة الحزب، ويعكسه بصورة قاطعة البرنامج السياسي المعلن (برنامجنا) الذي نص على "أن مهمة صياغة النظام السياسي واختيار شكل الحكم في العراق، هي من حق الشعب العراقي وحده ولا نعتقد بصحة فرض أية صيغة جاهزة للحكم على الشعب خلافاً لارادته الحرة"(٥٦)، وجاء ايضاً "إننا نعتقد بأن السلطة ونظام الحكم في العراق..يجب أن يكون تجسيداً حقيقياً لرؤى وأهداف الشعب العراقي السياسية بكافة قطاعاته، وأن يكون الدستور الضمانة الاكيدة للمحافظة على حقوق الشعب ونظامه السياسي المنبثق عن ارادته.."(٥٧)، وأكد البرنامج على نظام الحكم في نظر الدعوة بما نصه "إن مبدأ الشورى والانتخاب الحر المباشر هو حجر الزاوية في بناء النظام السياسي الذي نراه.."(٥٨)، واشتمل البرنامج على نصوص مستقاة من التنظيم السياسي الحديث تنص على : حرية التعبير، اللامركزية السياسية، وحرية الاجتماع والتشكل السياسي، وحقوق المرأة السياسية والثقافية، وحقوق الاقليات، والتأكيد على الحريات العامة للمواطنين "حرية المعتقد، حرية الصحافة، حرية الاجتماعات العامة والمسيرات والتظاهرات السلمية، وحق تشكيل الاحزاب والمنظمات السياسية..الخ"(٥٩).

أما في مستوى الخطاب الخاص، نجد تحولاً دراماتيكياً طرأ في النصف الثاني من السبعينات (وفي عام ١٩٧٧ على وجه التحديد) على الخطاب الفكري لحزب الدعوة بتأثير الثورة الاسلامية في ايران، حيث بدأت التعبئة الحزبية باتجاه ولاية الفقيه، في ظل متغير حزبي داخلي تمثل في صعود الخط الحوزوي لمراتب متقدمة في الهرم القيادي للحزب، ومن ثم حاجة الحزب في ظل تنامي اشكالية خروج الحزب عن مظلة المرجعية لأخرى توفر مشروعية دينية للعمل الحزبي الجماهيري، وإن كانت الاشكالية القديمة لم تحسم من الداخل (أي من داخل الحزب) لافتقار الحزب لمشروع مرجعي خاص به.

لقد وعى حزب الدعوة في مرحلة مبكرة ماتعنيه العلاقة بالمرجعية، وإن لم يشأ انخراطها في تفاصيل العمل الحزبي، ورسم استراتيجياته، فالرأي القائل بأن الحزب ينفي الاتصال بالمرجعية أو يرفض التعاطي معها أو الانضواء تحت لوائها لا وجه صحيح له كما يقول الدعاة، إذ يكفي التأثير غير المباشر لمرجعية السيد الحكيم على نشأة الحزب وعلى انشطته، فهو أعطى الضوء الاخضر لمزوالة العمل الحزبي واعتبره بمثابة ذراع للمرجعية، ومنفذ لارادتها في المجتمع، كما دعا أبناءه للانضمام الى الهيئة القيادية المؤسسة للحزب، وأن تبدّل موقفه من الحزب فيما بعد متصل بالظروف السياسية المستجدة وحرصه على وحدة المرجعية، والابقاء على كيان الحوزة العلمية، فايغال الاخيرة في ميدان المواجهة السياسية المفتوحة سيوفر فرصاً مناسبة لضرب الحوزة والمرجعية معاً.

ومن جانب الحزب، كانت هناك دعوة تحث على توثيق الصلة بالمرجعية، فيما كانت قيادة الحزب "تهتم بابراز مرجعية السيد الحكيم لأنه المؤهل لرعاية العمل الاسلامي"[٦٠]، الا أن لدى الحزب تحفظاً بدا مقبولاً بعد ظهور مرجعيات سياسية ثورية اثر الحدث الايراني، فقد نظر الحزب الى المرجعية الشيعية في النجف الاشرف وخصوصاً بعد رحيل السيد الحكيم غير مؤهلة لأن تحظى بالدعم والتأييد فضلاً عن تفويضها بأمور التغيير السياسي، وما اطروحة مرجعية السيد الصدر الا كرد فعل احتجاجي على واقع المرجعية الراكد.

ولذلك فرّق الحزب بناء على المتغير الجديد الذي جاءت به الثورة الاسلامية في ايران وقيادة الامام الخميني في نظرته للمرجعية بين نماذج ثلاثة من المجتهدين:

ــ مجتهدون وهم الاكثر يطمحون الى مرجعية في التقليد وفي الشؤون العادية في حياة الامة، وليس في نيتهم تبني قضية تغيير الامة بالاسلام.

ــ مجتهدون وهم البعض يطمحون الى مرجعية في التقليد والعمل في الخط الاصلاحي في الحوزة والامة.

ــ ومجتهدون وهم قلة يعملون في الخط التغييري.

وموقف الدعوة من هذه النماذج يقوم على اساس المطالبة (بمرجعية تتبنى قيادة الامة وتغييرها بالاسلام) وعليه يتعامل الحزب مع المراجع (حسب عطائهم التغييري أو الاصلاحي)[٦١].

وبطبيعة الحال، لم تنشأ هذه التصورات الحديثة من وعي ذاتي للمرجعية، بمعزل عن المتغير السياسي الجديد الذي فرضته الثورة الايرانية، لا أدل على ذلك خلو الوثائق الحزبية القديمة من تصورات حول الموضوع، وأن موقف الدعوة من المرجعية والمتصل بمفهوم القيادة الاسلامية لم تبلوره

المدونات الحزبية أول الامر[٦٢]، وإنما هو امتثال لنتائج معادلة جديدة أملت على الحزب الايمان بأن "ولي المسلمين لا يكون الا فقيهاً حائزاً على شرطي العدالة والكفاءة إيماناً من الحركة أن ذلك ضمان لحفظ المسيرة والحضارة الاسلامية..إذ ليس من المعقول أن يلي امر المسلمين وينظر مسيرتهم من لايفقه احكام الاسلام، ولم يستوعب افكار الشريعة ومفاهيمها..وليس بوسع احد أيضاً أن يطمئن لقيادة من لا يتمتع بالورع والتقوى، ولم يتصف بصفات العدل والاستقامة، ويأتمنه على حفظ الامانة الكبرى، وحمل المسؤولية العظمى"[٦٣].

إن جذر الارباك الحاصل في الخطاب السياسي الدعوي، عائد الى الاخفاق في حسم الموقف، والاتكال على موقف المنظّر والرمز الروحي للحزب السيد باقر الصدر، إذ لم يستوعب الدعاة بعد برهة من الزمن بأن الصدر قد تبنى اطروحة ولاية الفقيه، فالتزم الحزب بالاصل، ويشرّح الشيخ علي الكوراني المشكل الداخلي على هذا النحو "كان رحمه الله يتبنى اسلوب العمل الحزبي، ويتبنى شرعية قيادة شورى الحزب المكوّنة من علماء ومثقفين..ولكن بعد سنوات عندما تبلورت في ذهنه نظرية ولاية الفقيه، وأخذ يطرحها في نطاق ضيق على أنها الصيغة الشرعية التي تستوعب فئات الامة بمن فيها التنظيمات والاحزاب، أحسسنا في الدعوة بأن ذلك يعارض اطروحة قيادة الدعوة للامة، ولكنه اختلاف لم يكن له أثر عملي مهم، فعمل الدعوة فكري، وعمل المرجعية فكري ولا تعارض بينهما. ولكن قناعتنا كانت بقيادة الدعوة وليست بولاية الفقيه..بسبب أننا لا نؤمن بولاية الفقهاء الذين نعرفهم والذي كان السيد الصدر رضوان الله عليه يسمي مرجعياتهم (المرجعية الذاتية) ويطرح في مقابلها مشروع (المرجعية الموضوعية) ويمضي الكوراني قائلاً "وقد اصدرنا نشرة حول المرجعية سنة ٧٠م ولم نتخذ موقفاً بتأييد مرجعية أحد حتى السيد الصدر"[٦٤].

وعلى اية حال، فباستثناء السيد مرتضى العسكري (من المؤسسين الاوائل لحزب الدعوة) الذي تبنى اطروحة (البيعة) كأساس لمشروعية الحكم الاسلامي[٦٥]، فإن منظري الحزب استنفروا لجهة استيعاب اطروحة ولاية الفقيه بكامل طاقتها، كأساس للحكم الاسلامي، وتعميمها على حقول الفكر الحركي، فصدرت أول دراسة في هذا الصدد لفقيه الدعوة (لاحقاً) آية الله السيد كاظم الحائري عام ١٩٧٩ وكما يشير الحائري في نهاية الكتاب "أن من حسن الصدف أن اقترن الانتهاء من طبع هذا الكتاب بأيام تشكيل الحكومة الاسلامية في ايران بقيادة قائدها الاعظم سماحة آية الله العظمى الامام الخميني دام ظله في شهر ربيع الاول سنة١٣٩٩ الهجرية"[٦٦].

فلأول مرة يقوّض فيها الحزب اطروحة الشورى، حيث نفى الحائري في كتابه الاستدلال بالشورى على الحكم في الاسلام وقال مانصه "أن نظام الشورى لا يمتلك أي مستند شرعي مطلقاً"[٦٧]، على اساس أن الاسلام لم يقم "بتثقيف واسع للامة واطلاع كامل لها على حدود هذا الاساس وتفاصيله وبنوده، وذلك لأهمية الامر وضرورته المتناهية"[٦٨] وانتصر لاطروحة ولاية الفقيه مستوعباً فيها ادلة الشورى، لا باعتبارها اساساً للحكم بل ترشيداً له، وإنما اساس الحكم هو ولاية الفقيه وهي لدى الحائري (امتداد لولاية النبي والامام)[٦٩]، بمفارقة أن الولاية هنا لا تعني أن الفقيه كالنبي والامام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وانما تعني أولوية الفقيه في عصر الغيبة على غيره.

لقد استعار الحائري جملة من نصوص السيد الخميني في اثبات ولاية الفقيه، بحدودها وشروطها، وآفاقها والتي قد يفاد منها على تقرير الحائري لمضامينها، وخصوصاً ولاية الفقيه المطلقة أي أن "للفقيه العادل جميع ماللرسول والائمة عليهم السلام مما يرجع الى الحكومة والسياسة".

وهناك دراسة اخرى صدرت في نفس العام (١٩٧٩) لأحد رموز الجيل الاول من حزب الدعوة، الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي بعنوان (الدولة الاسلامية)، تبني فيها اطروحة ولاية الفقيه، وأظهر حماسة شديدة في السير الى اقصى حدود الاطروحة، مستهلاً اياها بالتفريق بين اشكال ثلاثة من ولاية الفقيه:

١- الولاية على الحسبيات والامور الحسبية، وثبوت هذا النوع من الولاية للفقيه العادل موضع اتفاق بين فقهاء الشيعة.

٢- الولاية على رعاية شؤون المسلمين العامة..الممثلة بالاعمال والوظائف التي هي من شؤون الولاية ورؤساء الدول، وهنا يذهب الفضلي الى الانفراد برأي، مبنياً على نظرات مستحدثة وتمثلاً لطروحات متأخرة حول ولاية الفقيه، حيث يقول ما نصه:"وثبوت هذا النوع من الولاية للفقيه العادل هو القدر المتيقن".

٣- الولاية المطلقة الشاملة التصرف في الامور الشخصية، ويمثّل لها ببطلان زوجة المواطن من قبل الفقيه، أو بيع دار المواطن أو هبتها لشخص آخر، وهذا ما أشارت اليه الآية الكريمة:"النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم"، ويقرر الفضلي "عدم ثبوت هذا النوع من الولاية للفقيه موضع اتفاق بين الفقهاء".

ويتضح مما تقدم، أن الشيخ الفضلي وحزب الدعوة على حد سواء يتبنى الشكل الثاني للولاية، الذي سيؤسس عليه اطروحته في الدولة الاسلامية، وإذا شئنا الغوص والتدقيق في

مضامين الاطروحة، فسنكتشف أنها تستوعب تقريباً بنيّات اطروحة الشـهيد الصـدر في الدولـة الاسلامية.

ولعل أهم وأبرز، ما طرحه الفضلي في هذا الصدد، هو تفويضه الفقيه كافة المهام المنوطة بالدولة فقد حصر وظيفة رئاسة الدولة في الفقيه العادل، شريطة توافر شرطين آخرين فيه هما:

أ ــ الاعلمية، بأن يكون أعلم من سواه من الفقهـاء في أحكـام الشـريعة المقدسـة "وقـد تنازل الشيخ الفضلي عن هذا الشـرط في محـاضرة لـه حـول المرجعيـة الموحـدة في رمضـان عـام ١٤١٦هــ واستبدلها بالتصدي، أي تصدي المرجع لقضايا الامة".

ب ــ الكفاءة: بأن يكون لديه الاهلية لتحمل اعباء مسؤولية رئاسة الدولة.

من جهة ثانية، نحل الشيخ الفضلي الفقيه السلطة التشـريعية بمـا نصـه:"تعـود الى الفقهـاء العدول، تحت اشراف الفقيه الاعلم (رئيس الدولة). و لم يغفل الفضلي بيان الكيفية التي يجب أن تمارس السلطة التشريعية وظائفها:"فتشكل اللجان والهيئات التشريعية منهم وبإشرافه، ووظيفتهـا تتلخص بما يلي:

١ــ بيان الاحكام وهي التي شرعت بنص خاص من الكتاب والسنة، أو ثبت بالضرورة من الدين امثال وجوب الزكاة والخمس.

٢ــ وضع التعاليم: أي الاحكام التي لم تشرع بنص خـاص، وإنمـا أوكـل استنباطها الى اجتهاد الفقهاء داخل اطار الاحكام الاسلامية العامة (الدستور).

وفي اطار السلطة التنفيذية، يحيل الفضلي امرها الى رئيس الدولة (= الفقيه) واللجان الـتي اعدها وشكلها الفقيه، والمؤلفة من الفقهاء العدول، الذين يضطلعـون بتعيـين "الامنـاء مـن ابنـاء الامة ممن تتوافر فيهم امكانات القيـام بمسـؤولية التنفيـذ وضماناتـه الشـرعية" ووظيفتهـم"تطبيـق الدستور وتشكيل لجان وهيئات علمية".

أما السلطة القضائية، فغني عن القول، وبحسب الاجماع الفقهي الشيعي فإنها :"تعـود الى الفقهاء ايضاً"، ويوكل امر تعيينهم الى رئاسة الدولة (= الفقيه).

ونخلص مما سبق، الى أن الدولة الاسلامية كما نظّر لهـا الشـيخ الفضـلي هـي امتيـاز تـام ونهائي للفقيه الجامع للشرائط، مع النظر بعين الاعتبار الى أن ولايـة الفقيـه علـى الدولـة ليسـت مطلقة أو لا محدودة[٧٠].

ووفقاً لهذه الاطروحات المستجدة، قرر الحزب ابتداء أن يكـون للفقيـه حضـور دائـم في حركته، بل وأيضاً في قيادته، وتجلى هذا الموقف من المرجعيـة، بظهـور قيـادة الفقيـه المتمثلـة في

الامام الخميني، الذي وجد فيه الحزب الفقيه المصلح الكفوء والقائد، فصدرت التوصيات الحزبية "إن من الواجب علينا طرح قيادة الامام الخميني وولاية الفقيه بصورة واضحة وقوية وعلى الصعيد الحزبي والجماهيري معاً بصدق واخلاص" وجاء ايضاً "وحزب الدعوة الاسلامية مسؤول عن هذه القضية ومعني بها أكثر من أية جهة أخرى..إن ولاية الامام الخميني الواجبة الاتباع علينا شرعاً تضفي على الدولة الاسلامية المباركة من ناحية فقهية ايضاً طابع الولاية ووجوب الاتباع"[٧١]، على أن عقيدة الحزب في الولاية ليست متسقة في المرحلة الاولى مع نظرية ولاية الفقيه المطلقة لدى الامام الخميني والتي تتماثل مع ولاية النبي والامام وحسب النص الحزبي "والرأي الذي تتبناه الدعوة أن للمجتهد ولاية ليست من نوع ولاية المعصومين عليهم السلام، وأنها ككل ولاية شرعية مشروطة بالكفاءة فيما يستعملها فيه"[٧٢]، ولكن حدود ولاية الفقيه كما يرسمها الحزب تتطابق حرفياً مع ولاية الفقيه المطلقة والتطورات التي لحقت ولصقت بها وكشف عنها الامام الخميني في خطاباته بما في ذلك تعطيل الحج، وتبديل موضع الالزام الشرعي، وفرض الضرائب، واعلان الجهاد[٧٣].

ومن النتائج المثيرة للتحول الدراماتيكي في الفكر الحركي للدعوة وفي الشق السياسي منه على وجه التحديد، أن ولاية الفقيه تسببت في أخطر انشقاق عمودي في الحزب، يرد الى سجال داخلي ضاري منذ عام ١٩٧٩ (مؤتمر القواعد) وتجدده عام ١٩٨٠ (مؤتمر الامام المهدي)، إنتهى الى انشطار الحزب على نفسه الى تيارين:

الاول: يدعو الى التماهي مع الثورة وولاية الفقيه، وكان يقود هذا التيار مايعرف بجناح البصرة (ممثلاً في الشيخ علي الكوراني وأبو ياسين) فانشق عن الحزب الام وأنشأ حركة باسم (الدعوة الاسلامية) تقوم على اساس التماهي في الدولة الاسلامية وولاية الفقيه، ثم انتهت الحركة عقب انبثاق فكرة (حزب الله) من باطن الثورة الايرانية وظهور تشكيلات بهذا الاسم يشكل الدعاة نسبة كبيرة من قواعدها وخصوصاً في لبنان وبلدان عربية أخرى، وقد نظّر الشيخ الكوراني لتلك التشكيلات في كتابه (طريقة حزب الله في العمل الاسلامي)، صدر عام ١٤٠٦ ـ ١٩٨٥ إنقلب فيه على الاسلوب التنظيمي الحزبي، الذي طالما انخرط فيه لأكثر من عشرين سنة هي عمره الحزبي، وانتصر لطريقة حزب الله في العمل الاسلامي التي جرى تطبيقها في الثورة الاسلامية الايرانية بوصفها "حالة جماهيرية علمائية، مسجدية..مؤطرة سياسياً وليست مؤطرة تنظيمياً"[٧٤].

الثاني: يرفض التلاشي في الثورة ويتمسك بكينونة الحزب، واطروحة ولاية الفقيه ويقود التيار الشيخ محمد مهدي الاصفي (قائد الحزب) والشيخ كاظم الحائري (فقيه الدعوة)، ويمثل

هذا التيار الحركة الام (حزب الدعوة الاسلامية)، على أن هنـاك وجهـتي نظر متباينتين طرأتا داخل التيار الرافض: فقد طالب قسم من التيار الانسجام مع الثورة والدولـة في ايـران والافـادة من امكانياتها لخدمة القضية العراقية، وقاد هـذا القسـم كـاظم الحـائري، وحـاول هـذا الاتجـاه جاهداً كيما يصنع اطروحة قيادية مقبولة حزبياً وايرانياً فجاءت فرصة خروج السيد محمـد بـاقر الحكيم (رئيس المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العـراق في بدايـة الثمانينـات) مـن العـراق الى ايران، حيث قدّمته الدعاية الحزبية بوصفه خليفة الشـهيد الصـدر، فيمـا بذلـت قيـادات الحـزب جهوداً كبيرة من اجل اقناع القيادة الايرانية بآهلية السيد باقر الحكيم لقيـادة (الثـورة الاسـلامية في العراق)، وكان التركيز على أن الحكيم يحمل مواصفات خاصة لا تتوفر في غيره من قيـادات قوى المعارضة العراقية الدينيـة والشيعية الاخـرى، وتتمثـل هـذه المواصفـات في كونـه: عراقيـاً، وعالماً، وسليل مرجع ديني، ولعب الحزب دوراً نشطاً في تثبيت رمزية السـيد بـاقر الحكيـم، وإن كان ــ أي الحزب ــ أول من تلقى الصدمة، فور وصول الحكيم الى قيادة المجلس الاعلى سـالف الذكر، فقد شعرت قيادة الحزب أن الحكيم وعوضاً عن أن يكون جزءا من مشروع الدعوة فإنه قدّم نفسه مشروعاً بديلاً عن الحزب والقوى السياسية المعارضة في العراق قاطبة، وهذا مـا عـزز من موقف الاتجاه الانفصالي في الحزب.

أما الحائري فقد انشق عن الحزب في نهاية الثمانينات وأسس مجموعة (الدعوة الاسـلامية وولاية الفقيه) فيما بقي الحزب ــ الام متمسكاً بالحزب وولاية الفقيه، قبل أن يتجـدد السـجال بدرجة أقـل حـول الشـورى وولايـة الفقيـه في منتصـف عـام ١٩٩٤، وكـان انفصـال كـاظم الحائري، أحدث فراغاً في منصب هام في الحزب، فقد بقي الاخير بدون فقيه، فمال عـدد كبير مـن الدعـاة الى السـيد محمـد حسـين فضـل الله، ولكنـه فقيـه عربـي، فضغـط الاتجـاه الايرانـي (بالجنسية، أو الانتماء الفكري والسياسي) نحو (ايرننة) الحـزب، فقـرر هـذا الاتجـاه التمـاهي في ولاية الفقيه، كما يجسّدها السيد علي الخامنئي، ومن أجل حسم السجال الحزبي تقـدّم الشـيخ الاصفي وعدد من رموز الدعوة بمبايعة السيد علي الخامنئي ولياً للمسلمين.

وقد أثارت تلك الخطـوة حفيظـة مجموعـة مـن كـوادر ورمـوز الدعـوة، ويشـرح كـادر دعوي أسباب تحفظه على موقف قيادة الحزب بنفي "ارتباط الولاية بالعمل السياسي، اضافـة الى كون الولاية موضع خلاف شيعي، وخلافـاً للواقـع السياسـي العراقـي (شـيعة، سـنة، طوائـف، اقليات، قوميات، عشائر) ولا يمكن تنصيب فقيه غير عراقي وليـاً علـى العراقيـين بأسـرهم وفـق الواقع التعددي على اسـاس ديـني، مذهـبي، وقومـي، فضـلاً عـن أن السـيد الخـامنئي لا يجسـد المصداق الحقيقي للولاية"[٧٥].

يجب ألا ننسى هنا، أن ثمة مساعي مضنية بذلها الحزب في فترة مبكرة لحسم الخلاف المتصاعد حول شكل السلطة، عن طريق عمليات توأمة أو مصاهرة متعسفة للاطروحتين موضع الخلاف داخل الحزب (=الشورى وولاية الفقيه) وكما يشرح ذلك الشيخ علي الكوراني في سياق ترجيحه لولاية الفقيه (وبقينا نحن في قيادة الدعوة نتناقش عن القيادة: للفقيه الذي تقدم وقاد الامة بالفعل ام لشورى الدعوة، أم لمجلس فقهاء الدعوة) فكانت خلاصة النقاش كما يقول الكوراني (وتفتقت أذهاننا الفقهية والتنظيمية أخيراً عن الجمع بين ولايتين وقيادتين وامامتين، أولاهما: امامة عامة للامة، وثانيهما: امامة خاصة للدعوة، فكأننا بذلك اهتدينا الى فتوى لنقول للدعاة: صلوا مع جماهير المسلمين بامامة امامهم، ولكن كونوا في زاوية خلف امام الدعوة، وانووا الائتمام بالاثنين معاً"[٧٦].

ونجد في النص التالي إحدى عمليات الجمع بين الولايتين: "إن نظرية الحكم القائمة على اساس ولاية الفقيه لا تتنكر لنظرية الشورى بل تستوعبها بكامل أهدافها العملية وتحقيق قضية هامة اخرى وهي أن قائد المسلمين وامام الامة يجب أن يكون فقيهاً عادلاً كفوءا لشؤون القيادة..وبما أن الفقاهة مقام علمي والعدالة والكفاءة ملكات ذاتية فصاحبها يبرز بروزاً طبيعياً ويحتل موقعه بشكل طبيعي فيكون بهذه الصفات (الفقاهة، العدالة، الكفاءة القيادية) قائداً واماماً للمسلمين ولا يخضع تحديده للانتخاب.."[٧٧].

ويوضح نص آخر طبيعة الخلاف بين انصار الشورى وانصار ولاية الفقيه داخل الحزب، ومحاولة التوفيق بينهما، وإن كانت المحاولة تنتهي دائماً بالانتصار لولاية الفقيه "فإذا لاحظنا المساحة الاسلامية التي يتواجد فيها اتباع الرأيين تطلب الامر توحيدهما على قدر مشترك وحصر دائرة الانتخاب بين الفقهاء العدول الاكفياء. صحيح أن الرأي الاول لا يشترط الفقه في المنتخب ولكنه لا يشترط عدم الفقه ايضاً، وهكذا يتفق الرأيان على صلاحية الفقيه لتولي الامر فينبغي الاقتصار على المتفق عليه" ومورد الاتفاق هنا يعني "أن منح الولاية للفقيه لا يعني البته أن يكون هو الحاكم الفعلي أو رئيس الجمهورية مثلاً بل له أن يوكل التنفيذ الى من تنتخبه الامة ولو كان من خيرة الفقهاء، في حين يقوم هو بدور الاشراف والارشاد ضماناً لعدم الانحراف عن خط الاسلام الصحيح"، وهذا الرأي ما هو الا صياغة أخرى لرأي السيد الصدر حول دور المرجعية، ومع ذلك يعتبر الحزب هذا التصوير "تقريباً عملياً بين اطروحة الشورى واطروحة ولاية الفقيه"، ويظل موقف الحزب منهما واضحاً "فنحن نتبنى الرأي الثاني القائل بولاية الفقيه"[٧٨]، معرضاً بالموقف العلني للحزب (تبني الشورى والانتخاب) كما نص (برنامجنا).

إن تفسير هذا الارباك في الخطاب السياسي للحزب، يرد الى حقيقة عجز الحزب عن استدراك الفجوة بين الرصيد الدعوي (التراث الثقافي) الهائل وبين الحاجات المستجدة منذ بداية

الثمانينات، بكلام آخر، إن نظرية المراحل كما رسمها عبد الصاحب دخيل اصطدمت بواقع الثورة الاسلامية في ايران، فأدت الى اختزال العمل السياسي في الكفاح المسلح واسقاط الحكم، ولافتقار التراث الحزبي في مستوييه الخاص والعام لفكر الدولة الاسلامية، بقي السؤال مطروحاً في الاوساط الحزبية: ماذا لو سقط نظام الحكم في العراق؟ هل يمتلك الحزب تصورات ولو أولية حول طريقة ادارة الدولة؟.

لقد تنبه الحزب لعمق الفجوة واتساعها بمرور الوقت، فقام في آذار ١٩٩٢ بمحاولة اعداد برنامج سياسي يستهدف عبره محو الصورة البدائية للبرنامج السياسي القديم (بيان التفاهم) في هياكله ومضامينه، أفاد فيه من التشريعات السياسية الحديثة، ولكن البرنامج بقي في حيز الدعاية السياسية للحزب، في وقت تنساق فيه الطبقة القيادية الى ولاية الفقيه بشروطها واستحقاقاتها المعروفة، فنشأت من واقع الارباك في حركة الحزب ازدواجية الخطاب السياسي.

## منظمة العمل الاسلامي**

شهدت كربلاء في نهاية الخمسينات ارهاصات حركة سياسية تأثرت بالنشاطات الدينية والثقافية التي كان يشرف عليها السيد محمد الشيرازي، في بدايات تكوينه المرجعي في سياق صراع التيارات الفكرية المتصاعد على الساحة العراقية، وتكثفها إثر تنامي ما عرف بالمد الاحمر في عهد عبد الكريم قاسم، ومع وقوع نكسة حزيران عام ١٩٦٧ استشعرت جماعة من الطلبة المدوامين على حضور حلقات الدروس الدينية الحاجة لتبني اصلاحات اجتماعية وسياسية كأحد اشكال التعبير الاحتجاجي على النكسة.

وبدأ رموز الحركة بقيادة السيد محمد الشيرازي بقراءة سياسية للتراث الديني (والشيعي بوجه خاص) وتجارب الامم والحركات، أثمرت في صدور طائفة من الكتابات الموجهة والنشريات الخاصة التي تندرج ضمن رؤية الحركة العامة لواقع الامة (الحضاري).

وكانت تلك القراءة الموجّهة تصدر عن رؤية ثورية تقوم على اساس اعادة اسلمة المجتمع عبر الدولة الاسلامية أي من أعلى، ولعل هذا اهم تمايز مع القراءة السياسية للاسلام عند حزب الدعوة، إذ يرى الاخير بأن اسلمة المجتمع تتم من أسفل، عن طريق حركة ثقافية وتمدد دعوي لا متناهي في المحيط الاجتماعي يتأهل من خلاله الافراد للانخراط في مهمة اقامة الحكم الاسلامي.

وبصورة اجمالية، يمكن القول بأن هذا التمايز افضى الى تأخر حزب الدعوة عن منظمة العمل الاسلامي في اطار حيازة الاخيرة على اطروحة الدولة الاسلامية متمثلة في ولاية الفقيه،

وإن كان هذا لا يلغي محاكاة كل منهما للعلوم السياسية الحديثة، واعادة انتاجها في صياغة اطروحة الدولة الاسلامية، وفي نفس الوقت استخدامها كاحتجاج على الدولة الحديثة.

ويرد هذا التمايز الى جذوره الحوزوية الفقهية، فبينما قرر حزب الدعوة نزع سلطان المرجعية عن النشاط السياسي الحزبي، كانت حوزة كربلاء تماهي الحزب في المرجعية، وتنطلق من اعتبار تقدّم الديني على السياسي، المعبّر عنه لاحقاً بخط ولاية الفقيه، ولذا فهو يرفض استخدام مصطلح (الحزب) كيما ينأى عن الاشكالات الواردة على المفهوم، ويرجّح مصطلح (حركة).

ونجد شرحاً وافياً لتلك الاشكالية في كتاب (كلمة الاسلام) صدر عام ١٩٦٣ للسيد حسن الشيرازي، خصصه للرد على حزب الدعوة، في سياق معالجة ثلاث تشكيلات سياسية/دينية:

حركة الاحزاب الاسلامية، وحركة الاعمال الفردية، وحركة الفقهاء/المراجع. والكتاب في مجمله يحاول الانتصار لحركة الفقهاء ويسدد نقداً حاداً للاحزاب الاسلامية لتحدّر زعاماتها من خارج الهرم المرجعي واعتمادها النظام الحزبي، في مجالات انتخاب القيادة، واعتماد الديمقراطية (أكثرية الاصوات)، وتصنيم القيادة، والتطرف بتقديم السياسي على الديني، ولا شرعية النشاط الحزبي في الاسلام، ومباشرة دور القيادة الاسلامية كنطاق موقوف للفقهاء حسب النصوص الدينية[٧٩].

إن قراءة اجمالية للكتاب، تشي ظاهراً بأولوية الديني على السياسي، ولكن في جوهرها ترسي مفهوما بكليانية الحركة المرجعية بوصفها الحركة المنبثقة من صميم التراث الديني بالمفهوم الشيعي، وأنها الخط الرسالي الاصيل في الامة، وهو رأي يكتسب دلالاته الشرعية في المدونات الفقهية فيما يتصل منها ابتداء بولاية الفقيه شبه المطلقة للمرجع الديني السيد محمد الشيرازي.

والواقع أن المصنفات السياسية للمرجع الديني السيد محمد الشيرازي، والتي تخضع لنوعين من القراءة (قراءة فقهية، وقراءة سياسية) تقدم مثالاً حيوياً على ماهية الدولة الاسلامية المنشودة، ففي تواصل مع قراءتنا للمسار التاريخي للفقه السلطاني الشيعي، نجد أن مؤلفات الشيرازي في الحقل السلطاني تشكل شبه قطيعة مع الاجماع الشيعي التاريخي في هذا الحقل، وتبدو تمظهرات هذه القطيعة فيما سبق تناوله في استيعاب الفقيه لصلاحيات الامام المعصوم، متمثلة في الجهاد، والقضاء، وصلاة الجمعة. فقد أجاز في رسالته العملية (المسائل الاسلامية)، للفقيه الاذن بالجهاد الابتدائي وقال في الشرط الثامن من (المسألة ٢٠٩٨) ما نصه: "أن يأذن الامام أو نائبه الخاص أو العام بالجهاد" كما

منح الفقيه سلطة ممارسة القضاء والشهادات مبنياً علـى النيابـة العامـة للفقيـه[٨٠]، وأفتـى في موضـوع صلاة الجمعة بـ (الوجوب التخييري)[٨١].

وهنا نصل الى نتيجة جديـدة تلفـت اليهـا بوضـوح مصنفـات فقهـاء الشـيعة المتـأخرين (الخميني، المنتظري، الصدر، الشيرازي، السيد محمد حسين فضـل الله، السـيد علـى الخـامنئي، ناصر مكارم شيرازي..وغيرهم)، تتلخص في: أن الاعتقاد بالنيابة للفقيه عن الامام يفضي دائمـاً الى القول بوجوب اقامة الدولة الاسلامية في عصر الغيبـة "اقامـة حكـم الاسـلام في زمـن الغيبـة بواسطة نواب الامام المهدي (عجل الله تعـالى فرجـه) الجـامعين لشـرائط الفتـوى مـن أوجـب الواجبات"[٨٢]، وبطبيعة الحال، ينزع مضمون هذه العقيدة مشروعية الدول غير الخاضعة لسـلطة الفقيه.

## دولة الفقيه

يضع الشيرازي في عدة مؤلفات، البناء النظري لولاية الفقيه، بما يقوّي يقين البعض بكون هذا البناء ترجمة شيعية كاملة ومتقنة للدولة الاسلامية، فثمـة استدلالات يقدمهـا الشـيرازي في مورد تعليل وجوب اقامة الحكم الاسلامي في عصر الغيبة على يد العلماء المجتهديـن، تفضـي الى القول بأن حق إنتاج وممارسـة السـلطة حكـر علـى الفقيـه وحـده[٨٣]، وهـذا مايرسّـخه السـيد الشيرازي فيما نصه "فإن الحكومة في المسلمين للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ثم للامـام، فإذا كان غائباً كان لنوابه لا حكومة الفرد المنتخب من سائر النـاس، مطلقـاً أو مقيـداً بـالمجلس، كحكومة المشروطة، ولا حكومة وراثية، ولا حكومة جماعة من الاشراف أو مـن النخبـة أو مـا أشبه مما ذكروه في كتب السياسة"[٨٤].

وهنا يظهـر اقتفـاء الشـيرازي للخميـني في سـياق تقويـض اطروحـة النـائيني في الحكومـة البرلمانية ــ المشروطة، كما نجد ثمة آراء مماثلة في ولاية الفقيه المطلقة، فقـد ذكـر مانصـه "..فـإن الذي يدل على الولاية العامة للفقيه الادلة الاربعة" وقال "اتفق اصحابنـا علـى ان الفقيـه العـادل الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الاحكام الشرعية، نائب من قبل ائمة الهدى في حال الغيبة في جميع ماللنيابة فيه مدخل.."[٨٥].

وسجّل الشيرازي هذا الرأي في موسوعته الفقهية ونخص منها كتابه (الفقه السياسة) وقد جاء فيه: "إن ولاية الفقيه امتداد لولاية النبي والامام عليهما السلام كامتداد ولاية النـبي والامـام الى من نصبوه بالاسم، فلا يقال أن بعض الروايات المذكورة خاصة بالامام، فـلا تشـمل مـانحن فيه"[٨٦].

ويباين الشيرازي اطروحته في ولاية الفقيه عن نظيرتها عند النراقي في مساحة الولاية، فالشيرازي لا يأخذ ـ نظرياً ـ بمطلق الولاية كما هي عند النراقي، فالولاية عند الشيرازي محصورة في مجال التطبيق "لا نقول بما يقول به النراقي من أن نوابهم (عليهم السلام) مثلهم في جميع الامور، بل النائب دون المنوب عنه، وإنما له تطبيق الاسلام على المجتمع فليس توسعته (رحمه الله) ولا على تضييق بعض الفقهاء"(٨٧).

وفي كل الاحوال، يقرر الشيرازي بأن النظام الافضل الذي يقرره الشرع يوجب انضواء المؤمنين تحت سلطة الفقيه، المؤهل الوحيد لقيادة الناس وضمان معاشهم ومعادهم، باعتباره حافظاً وحارساً لاحكام الشريعة، والحال أن هذا التقرير يستند على خلفية تاريخية تشاؤمية عن السلطة تقوم على اساس حيازتها لوسائل تدمير الحرث والنسل، الامر الذي يستدعي تطهير القناة الموصلة للسلطة، وكبح جماح الميول الشريرة لدى الناس وأصحاب الاطماع.

وانطلاقاً من هذه الخلفية التشاؤمية، يشترط الشيرازي في الحاكم مواصفات خاصة لا تنطبق تماماً سوى على الفقيه، والتي لا تتحقق بالشورى وحدها كما يقرر فيما نصه "إن رئاسة الدولة يجب أن تكون بالشورى من ناحية، وبالشروط المقررة في الشريعة الاسلامية من ناحية أخرى، والاول داخل في الثاني، والشروط هي: العلم، والعدالة..الخ الواردة في باب التقليد بالاضافة الى الشورى"(٨٨)، وفي تعريف (أو توصيف) أوضح لرئيس الدولة الاسلامية (=الحاكم) يقول الشيرازي "إنه رجل مؤمن يفقه في الدين تماماً، ويعرف شئون الدنيا، ويتحلى بالعدالة التامة" وهذه المواصفات كافية للامساك بسلطة غير مقيدة بمدة من الزمن "مهما توفرت هذه الشروط ورضى به اكثر الناس، يبقى حاكماً ولو خمسين سنة، وإذا فقد إحدى هذه الشروط عزل عن منصبه فوراً، ولكن اذا لم ترض الامة ببقائه رئيساً حق لهم تبديله الى غيره ممن جمع الشرائط"(٨٩).

وفي حين يصل الشيرازي بأفقه السياسي الى مستوى متقدم يميّزه عن نظرائه من فقهاء الشيعة المعاصرين بانفتاحه على العلوم السياسية الحديثة، مبنياً على اساس عالمية العلوم، الا أن هذا التمايز يركن الى توظيف طائفة من المفاهيم السياسية الحديثة لاثراء وتحديث اطروحة ولاية الفقيه، ففي الوقت الذي يستوعب اسلوب الانتخاب في اطروحته حول الحكم الاسلامي، ينفي حق الامة في انتخاب الحاكم ويقصر مزاولة هذا الحق على الحقل الحوزوي، ويبقى للامة مهمة المصادقة والمباركة، أي سحب عملية التقليد (انتخاب العامي للمرجع) الى الحقل السياسي (انتخاب العامي للمرجع الحاكم) فيما نصه "أما في حال غيبة الامام (عليه السلام) كالحال الحاضر، فرئاسة الدولة يجب أن تكون بالشورى وكيفيتها في الحال الحاضر أن الحوزات العلمية الكبار كالنجف وكربلاء وقم وخراسان وغيرها يلقون أزمة امورهم الى مراجع التقليد المتوفرة

فيهم الشروط الشرعية، فإن فرض أنهم اتفقوا على شخص واحد كما صار في زمان صاحب الجواهر والشيخ المرتضى والميرزا الاول والثاني والسيد الاصفهاني، كان هو المرجع الاعلى للدولة بانتخاب الامة له، والا كان المراجع المتعددون الذين انتخبتهم الحوزات العلمية بملء ارادتهم هم المجلس الاعلى لشؤون الامة"[٩٠].

وعند تطرقه لمؤسسات الدولة الاسلامية، يؤكد على استيعابها للنظام البرلماني ولكن لا يسدي له مهمة تشريع قوانين الدولة، حتى في حيز الفراغ التشريعي، وإنما يقصر دور البرلمان على تنفيذ القوانين، وبلغة اصول الفقه تطبيق الاحكام الكلية على الموارد الجزئية[٩١] بناء على أن تشريع القانون خاص با لله سبحانه، الامر الذي يبقي سلطة التشريع في يد الفقهاء بكونهم حائزين على ملكة الكشف عن الحكم الالهي، أو مايعرف في لغة الاصوليين بملكة استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها (الكتاب والسنة والاجماع والعقل)، وهم حسب تحديد الشيرازي بما نصه (الفقهاء العدول العلماء بالدين والدنيا)[٩٢]، وهم المخولون بسن القوانين.

وبالمثل يقال عن مبدأ فصل السلطات، الذي يستوعبه الشيرازي في الدولة الاسلامية، وكما هو معلوم فإن هذا المبدأ من ابتكارات المفكر الفرنسي شارل مونتسكيو أول رئيس لبرلمان بوردو، وقد استندت عليه فرنسا، ثم أخذت به فيما بعد دول عديدة في العالم، وقد استعاره السيد الشيرازي باعتبار أن "تفكيك السلطات الثلاث أحسن صيغة للحكم وصل اليها العلم في الحال الحاضر، ومن الضروري وجوب عمل الحاكم الاسلامي بالصيغة الصالحة للامة"[٩٣]، بينما يثير هذا الرأي اشكالات عدة حول امكانية تفكيك السلطات في ظل احتكار الفقيه للسلطات الثلاث: التشريعية، بكونه فقيهاً وحده المخوّل باصدار القوانين، والتنفيذية بكونه المؤهل الوحيد للحكم للمواصفات اللازم توفرها في رئيس الدولة، وهذا مقتضى ايضاً أطروحة (ولاية الفقيه) عند الشيرازي، والقضائية باعتبار أن مهنة القضاء تستوجب حيازة القاضي على ملكة الاجتهاد للفصل في الخصومات، وهي مهمة منوطة مايعرف في الفقه الشيعي بـ (الحاكم الشرعي)!!.

وبصورة اجمالية، ينفرد الشيرازي من موقعه كفقيه، بالتأسيس لاطروحة حكم تقطع مع الاجماع الشيعي التاريخي، وتتمايز عن اطروحات ولاية الفقيه، بالنظر الى تطبيقات الولاية، فبينما يخرج السيد الخميني الفقيه من بيروقراطية الدولة ويخصه بمقام الرقابة والاشراف دون الانخراط في سيرورة الدولة ونشاطاتها، أي التأسيس لاطروحة فقيه الدولة، يقحم السيد الشيرازي الفقيه في الجهاز الدولتي، مؤسساً لدولة الفقيه، ويوقف كافة سلطات الدولة ومؤسساتها لحساب الفقيه الجامع للشرائط، مؤسساً بذلك لنظام سياسي شمولي، يجمع فيه الفقيه المرجعيتين: الدينية والسياسية، بمحو مرجعية عقل غير الفقيه، وهنا تبدو الاشكالية أكبر من كونها متصلة بالحد من حرية الناس، بل فيما ترمز اليه من قصور الانسان عن ادارة نفسه

وتطوير ذاته، مع فارق أن السيد الشيرازي لا يحدد زمناً لمكوث الفقيه على/وفي الدولة كما هـو عند السيد باقر الصدر، حتى يتأهل فيه الافراد لاستلام زمام أمرهـم بأنفسـهم أي بلـوغ الرشـد الذهني والانسي.

وعلى أرضية هذه الاطروحة، تمثل منظمة العمل الاسلامي التجسيد العملي لولاية الفقيه، وإن لم يحط افراد المنظمة بأبعادها وتفاصيلها الكاملة سوى في مرحلة متأخرة جداً. وقد أدركت المنظمة ممثلة في قيادة السيد تقي المدرسي، ضرورة تأسيس نظرية للقيادة داخل النشاط المرجعي مدركة ما أصاب المرجعية من تصدعات وإنهدامات، وما تعرضت لـه الامـة مـن أزمـات وفـتن نتيجة اعتصام المرجعية بالنمط التقليدي للفقيه، العاكف علـى الفتيـا وجبايـة الحقـوق الشـرعية، والقاء الدروس الحوزوية..

إن نظرية (القيادة الاسلامية) التي طرحها السيد محمـد تقـي المدرسـي أول مـرة في نهايـة الستينات احتسبها الحركيون فتحاً جديداً، وسبقاً تاريخياً في مشروع الحركة الاسلامية عموماً، فعلى الصعيد الحركي السني، توصلت الحركة الى استنتاج مفـاده: أن تصـدع حركـة الاخـوان المسلمين ناشيء عن اهمال موضوع القيادة في الاستراتيجية الحركية، فبعد شهادة الامام المؤسس حسن البنا بدأت الجماعة تفقد توازنها الحركي ووزنها الجماهيري، وبقي منصب القيادة فارغـاً أو لم يملؤه شخص بوزن الامام البنا، لغياب الوعي القيادي في الجماعة، وعلى الصعيد الشيعي، فإن الاطروحة تستدرك النصاب السياسي للمرجعية وتقدّم لأول مـرة اطروحـة (الفقيـه القـائد) قبل أن تتعرف الجماهير الشيعية في العراق والخليج ولبنان، على نظرية (ولاية الفقيه) عند الامـام الخميني بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران.

وينطلق المدرسي في بحث (القيادة الاسلامية) من عقيدة أن المرجعية الشيعية تشتمل علـى عوامل قوة وقدرة لا حصر لها، ولكنها كامنة ومشتتة وغـير مسـتغلة بصـورة كافيـة، وحسـب تصوير مراقب غربي للمرجعية الشيعية في العهد البهلـوي (وتمثـل المرجعيـة الشـيعية، الاضـراب العام، والادارة الشعبية، والرأي العام في وجه الملـك وحكومتـه)، فهـي الى جـانب ذلـك تملـك القاعدة الشعبية العريضة، والاموال الطائلة، والسلطة الدينية، وبالتالي فهي القـادرة علـى صناعـة السلطة السياسية.

إن ما سعى اليه السيد المدرسي في بحثه حول القيادة الاسلامية، هـو تجسـير الفجـوة بـين الفقيه والامة، من خلال نقل الفقيه من ميدان الفتيا الى ميدان القيـادة مؤكـداً علـى أن "القيـادة تعكس حضارة الامة وتبرز روح نظامها، كما تعطي فكرة جامعة عن فلسفتها في الحياة مضافـاً اليها أنها تضمن انطلاقة الامة، واستقامة مسيرتها في الحياة"، كما أن الحاجة الى القيادة تهـدف

الى: استقطاب جهود الامة، وتوجيهها توجيهاً موحداً نحو الخير والحق في محاولة لشد بعضها ببعض بما تكون اكثر قوة وأمتن رباطاً[٩٤].

ويبني المدرسي فكرة القيادة على اساس رؤية مستمدة من فكرة الحاكمية الالهية التي طرحها أول مرة ابو الاعلى المودودي، وشرح ابعادها وطوّر مضامينها الشهيد سيد قطب، ويقول المدرسي (أن الحكم لله وحده في كل من مجالي (التكوين والتشريع)..وأن حاكمية ا لله لا تعني الا حاكمية شريعته في الحياة البشرية..وبالتالي فـ "حاكمية ا لله في حقل التشريع تنتهي الى سيادة الدين".

وتأسيساً على تلك النتيجة، يرسي المدرسي فكرة قيادة الفقيه "وإذا كان مقياس السيادة هو تقمص الدين إذ له فقط السيادة الحقة، وإذا كان الفقيه العادل هو الذي تقمص روح الدين وجسد تعاليمه فإنه أحرى بالسيادة من غيره، بل ستكون سيادة غيره شركاً با لله العظيم سبحانه عن الشرك"، ومؤدى هذا الرأي "حرمة التصدي للقيادة العامة من قبل أي انسان لم تبلغ به الفقاهة حد الاجتهاد، ولا الضبط حد العدالة ولا لأي انسان كذلك من قبل الآخرين"[٩٥].

وسنميز هنا بين نظرتين متنافرتين، فعلى الضد من نظرية السيادة الشعبية التي طرحت في القرنين السادس عشر والسابع عشر وتبلورت لدى لوك وروسو فيما بعد، وتستند على فلسفة سياسية عبّر عنها أرسطو بأن الحياة السياسية هي صفة فطرية لدى الانسان، وبالتالي فإن حكر السلطة في فئة أو طبقة معينة يفضي الى اختلال التوازن البشري، أقول على الضد من هذه النظرية، يطرح المدرسي وجهة نظر مختلفة للسيادة تقطع جذرياً مع نظرية السيادة الشعبية، فالشعب يجب أن يكون انعكاساً للتوحيد الالهي، وهذا في نظر المدرسي جوهر السياسة الاسلامية: المتمثلة أولاً وقاعدياً بالسيادة والقوة المؤثرة في توجيه الامة. وهذه السيادة "تقوم على اساس التوحيد، ورفض الشرك الذي يعني تحطيم القوة السياسية، المبتنية على قواعد مادية كالمصالح البرجوازية والطبقية والقومية والمهنية والسلطوية. إن الاسلام حين يرفض الشرك، يرفضه ويقضي عملياً على تنامي أية قوة سياسية مهما كان اتجاهها وأسباب وجودها".

وهرمياً، فإن السيادة القائمة على التوحيد الالهي، تنتقل بصورة طبيعية الى طبقة الفقهاء بعد الانبياء والائمة المجسّدين لتلك السيادة، التي تحقق وحدها تلاحم المجتمع الاسلامي، وتحفظ وحدته واستقراره[٩٦]، واستطراداً تحقق رفاهه الاقتصادي، وحريته السياسية! .

وحينئذ يكون الحديث عن الفقيه القائد، المؤهل لتحقيق السيادة الالهية، إذ يحدد المدرسي شرطين أساسيين للقيادة الاسلامية: الفقه والعدالة. بما نصه: "إن اشتراط الفقه في القائد العام

ليس الا كاشتراط (الوحي) في الرسول، في إنه يضيف اليه صفة اعتبارية، وسيادة مجعولة لولاها لما تجب طاعته و لم تجز. أما اشتراط (العدالة) فيه فهو كاشتراط (العصمة) في الرسول (ص) إنها ضرورة تقتضيها طبيعة التوحيد في واقع الدين الاسلامي، إذ أن فقد العدالة أو العصمة قد يسبب ولوج أمر غير سيادة الله في حرم القيادة، ذلك هو رأي القائد الشخصي وهواه وشهواته فيكون هو الشريك الذي يتبع من دون الله تعالى عن الشريك"[٩٧].

ووفقاً لهذه الرؤية يمنح المدرسي الفقيه صلاحيات مطلقة، مع اختلاف في دلالية مفهوم (الصلاحية) التي تكتسي لدى المدرسي معنى (المسؤولية) لاضفاء الطابع الديني عليها لكون المسؤولية لا تعني تعزيز سلطة الفقيه بمقدار ماهي تعزيز لسلطة الرسالة "إن مسؤولية القائد الاسلامي وصلاحياته هي تحقيق أهداف تلك الرسالة وحمايتها وتوجيه الامة حتى لو اقتضى تحديد بعض الحريات"[٩٨].

وبناء على هذا (التديين) لمفهوم الصلاحية، يكون الفقيه حائزاً على "نفس الصلاحيات التي يملكها الامام المعصوم عليه السلام الا تلك التي كانت للامام بصفته التكوينية" تأسيساً على أن "الفقيه العادل هو امام المسلمين لا في المرجعية الدينية فقط بل حتى في الشؤون السياسية والاجتماعية.." ويستند المدرسي في هذا الرأي على طائفة الاحاديث الواردة في حق العلماء والتي يخلص منها الى كون هذه الاحاديث تدل "على أن للعلماء كل ماكان للانبياء من سلطان على أممهم إذ لا يكون الوارث وارثاً حتى يمتلك كل ما لموروثه ..أن الفقهاء يخلفون رسول الله (ص) في مناصبه التي كانت له عن الله بصورة عامة"[٩٩].

وقد رتّب المدرسي على تلك النتيجة نظرية القيادة الاسلامية، وعدّها الاصل الاصيل في ابنية الفكر الاسلامي، والاساس الذي تقوم عليها الحركة، ولذلك ميّزت دراسة حركية بين نوعين من التنظيمات الحركية[١٠٠]:

– حزبي يقوم (على طاعة قيادة منتخبة من قبل افراد الحركة ويتسلسل التنظيم من قمة القيادة نازلاً الى القواعد بصورة هرمية، وهذا النوع من التنظيم مستمد من الغرب وبعيد عن روح الاسلام وتاريخ الامة. وذلك أن الاسلام يحرم اتباع أية قيادة لا تكون استمراراً لولاية الله ونحن لا نتبع الانبياء والائمة الا لأنهم أولياء من قبل الله، فإطاعتهم هي اطاعة الله وحده)، وخلاصة ذلك "أن التنظيم الحزبي غير شرعي، لأن قيادته غير شرعية".

وانطلاقاً من اعتبار الدولة حيز مزاولة الشريعة، والتي يصبح التعبير عنها بولاية الفقيه، ينتفي حق الامة في انتاج سلطتها، كما يلزمها اتباع طريقة محددة في انتخاب قيادتها، ونوع القيادة ايضاً، فالمدرسي في سياق اجابته على سؤال حول اسلوب اختيار القائد، يستنكر

أساليب: الاقتراع، والاستفتاء، والتظاهرات، بوصفها اساليباً غير اسلامية "أما الاسلام فإن له اسلوباً ومنهجاً آخر في انتخاب القائد هو منهج الضمير والوجدان"، يعيد فيه المدرسي على طريقة السيد الشيرازي تشكيل وتوظيف مسألة (التقليد) بالمفهوم الفقهي الشيعي في الحيز السياسي "فأنا عندما أقلد العالم الفلاني بوجداني وضميري، وبيني وبين الله، فإني أكون قد ارتبطت بعقد لا يمكن أن ينفصم أبداً، أي أن هذا الارتباط اصبح قوياً بامكانه أن يدوم لسنين طويلة. وبناء على ذلك، فإن اسلوب الاختيار النابع من الضمير يمثل الاختيار الاقوى، فمن الممكن أن يحدث التزوير في صناديق الاقتراع، في حين أن الانسان لا يستطيع أن يزوّر على نفسه ويخدعها لأن القضية بينه وبين الله تعالى."[101].

وينطوي العرض المتقدم، على غموض ناتج أولاً من دعوى اسلامية الاسلوب المذكور،إذ لا نص ديني يعضده، بقدر استناده على واقع تاريخي، فالمرجعية الشيعية بواقعها الحالي، وشروطها المستحدثة، لم تكن معروفة قبل نحو قرنين، ومع ذلك يمكن للمدرسي تبديد الغموض في حال تأويل بعض النصوص الورادة في باب تقليد الفقهاء (رواة الحديث) على أنها كاشفة عن اسلوب اختيار القائد، ولكن ذلك لايصل بحال الى حد تعميم الاسلوب على باقي المذاهب .بما يصح نحله صفة (اسلامي)وثانياً، إمكانية تزوير الوعي السياسي للجمهور، وهي امكانية تسري على التقليد أيضاً، فامكانية التزوير قابلة للوقوع في كلا الحالتين، وبنفس الوسائل .

ـ ان القيادة الشرعية التي أُمرنا باتباعها هي قيادة الفقهاء العدول فقط والذي لا يتبع قيادة المراجع، لا بد وأن يقلد قيادة غير شرعية، أو يتبع شهواته، وأهواءه، وتنطبق عليه الآية الكريمة "أفرأيت من اتخذ الهه هواه"[102]. ونقرأ في كراس آخر، أن من مواصفات التنظيم الرسالي أنه: ضد الديمقراطية الحزبية[103].

إن التزام قيادة الحركة باطروحة ولاية الفقيه كخط سياسي ثابت، أفضى في المرحلة الاولى الى التماهي في قيادة السيد الخميني، كونه يجسّد الاطروحة الحركية، وقد جاء في نشرة داخلية "ونحن نعتقد أن مراجع التقليد الموجودين في الساحة رغم اشتمالهم على الكثير من المواصفات الجيدة، وربما امتلاكهم لكثير من الابداعات في مجالات معينة، الا أن الصيغة الاكثر تكاملاً وشمولية لقيم القيادة الاسلامية الصحيحة تتمثل في الامام الخميني.."

بيد أن عفوية حركة الافراد والانثيال المطلق نحو الانجاز الثوري للاعمال الحركية، ذهلت الغالبية العظمى من الافراد عن قراءة تقويمية ومراجعة للاطروحة، وربما يعود ذلك الى التعبئة الحركية قاعدياً باتجاه اضفاء الطابع التقديسي على القيادة، والانشغال بأخطاء الآخر (الثورة

الايرانية، حزب الدعوة..الخ)، وضحالة الوعي السياسي والفكري لدى الافـراد، وثانيـاً انحصـار المشاكل الحركية الداخلية في طبقة القيادة، أو القيادات الوسيطة.

وكان مثيراً للانتباه، أن يتعرف قطاع كبير من الافراد بعد سنوات طويلة من الانضواء في الحركة على ولاية الفقيه رغم اطلاعهم على كتاب (القيادة الاسلامية) عبر حديث السيد علـي الخامنئي (رئيس الجمهورية الاسلامية السابق) في صلاة الجمعة بجامعة طهران في جمـادى الآخـر عام ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨، استنكر فيه ولاية الفقيه المطلقـة، ولم يكـن بـين الحركيـين حينـذاك مـن يدرك أن قيادة الحركة ممثلة في السيد المدرسي تتبنى ذات الاطروحة وبكل حمولتها تقريباً، وهي أصل في الـتراث الحركـي. وحقيقـة الامـر، أن حديـث السيد الخـامنئي أحـدث رنينـاً في وعـي الحركيين، فقد تنبهوا لأول مرة أن ولاية الفقيه ليست مورد اجماع الشـيعة، بـل مـازالت مـورد استهجان ورفض الكثيرين.

وما إن دقت ابواب التسعينيات، حتى شهدت الحركة بعـد تبـدد الامـل بسـقوط النظـام العراقي، سجالاً داخلياً ضارياً حول مسألة (القيادة الحركية) بدأ كعادته من قمة الهرم القيـادي، وتنزّل الى القواعد في مرحلة لاحقة مسبباً أول وأخطر انشقاق حركي[١٠٤]، والسـجال يـرد الى حقيقة تضخّم مفهوم القيادة الاسلامية، مورد تميّز الحركـة وفي ذات الوقـت مصـدر تهديدهـا، فثمة نفور شديد اتضح بمرور الوقت من شخصنة القيادة، بدلاً من ايجاد نظام للقيادة يفتح الباب على مصراعيه لوصول المؤهلين حركيـاً، حيـث بـدأ السـؤال الكبـير يطـرح مجـدداً: هـل القـائد للحركة أم الحركة للقائد؟ لقد تبين بعد تصدّع الحركة أن موقعية القائد اصبحت اصلاً يتجـاوز في قوته أصل الحركة، وهذه تلخّص فلسفة الحركة.

وعلى حد سـواء مـع حـزب الدعـوة في السـنوات الاخـيرة، شـهدت الحركـة في مطـالع التسعينيات سجالاً حاداً الاول من نوعه، يصدر ظاهراً عن انقسام حركي، ولكنـه يرتكـز علـى مبررات فكرية رصينة، إذ قدّم السجال اطروحتين متباينتين: الشورى وولاية الفقيه، كتعبير عـن الخلاف المحتدم حركياً، استنفرت على بناه القيادة الحركية لتقويض اطروحـة انصـار الشـورى، وجاء التقويض في بادىء الامر انفعالياً غاضباً، فاعتبرت هذا الفريق بأنه يصدر في تبني اطروحـة الشورى عن (مصلحة ذاتية) و(حالة فردية)، و(العمل الشـخصي)، ولكـن مثـل هـذا التقويـض يبقي على حلقة النقاش مفرغة تماماً، فجاء الخروج منها بطريقة احتواء السجال، ونفي مبرراتـه، عن طريق دمج واستيعاب اطروحة الشورى في ولاية الفقيه على غرار حزب الدعـوة، فجـاء في نشرة داخلية "إن الشورى والولاية هما في الواقع جناحا طائر، لا ولاية من دون شـورى، كمـا أنه لا شورى بـدون ولايـة. مـن الناحيـة الشـرعية نحـن نعتقـد أننـا حركـة اسـلامية، والحركـة

الاسلامية تقتبس اصولها وجذورها وأفكارها ومصالحها، بل حتى حركتها اليومية من آراء الفقهاء وبالتالي لا بد أن يخضع للولاية . ولكن من جهة أخرى هذه الحركة تعيش في حياة متطورة..حياة فيها تيارات، وفيها أفكار، كما أن فيها آراء مختلفة، ويجب أن تعنى الحركة بهذه الآراء وبهذه الافكار، ولا يمكن ذلك الا عبر الشورى".

وهكذا تبدو عملية الدمج إذن، إذ لا تزال اطروحة ولاية الفقيه تحتفظ بنفس القوة والمكانة، فتصبح الولاية شكل السلطة، ومكوّنها، والشورى طريقة ممارسة السلطة، تماماً كما استقرت في المصنفات السلطانية عند علماء المسلمين السنة، قبل أن يجري تطويرها في القرن الأخير، وبهذا تصبح الولاية قاعدة، والشورى استثناء يمليه ظروف الحياة وتعقيدات المسيرة الحركية.

ومما يلفت النظر، أن السؤال الكبير حول ولاية الفقيه ظل قائماً ويتصدر كافة المناقشات الدائرة في المؤتمرات الحركية (حتى عام ١٩٩٥)، وما يزيد الامر غرابة أن تبادر القيادات الوسيطة الى طلب فتح باب النقاش على مصراعيه امام هذا السؤال، خصوصاً مع الجدلية المثارة بإزاء العلاقة بين قيادة الحركة ومرجعيتها، أي بين المدرسي كقائد للحركة وبين السيد الشيرازي كمرجع لأفراد الحركة حيث التداخل قائم بين ما هو سياسي/لا شرعي/ حركي وما هو ديني/شرعي/مرجعي، وهو سؤال يظل ثائراً حائراً ما لم يقدم المدرسي على خطوة جريئة بطرح نفسه مرجعاً فقهياً للحركة وفي ذلك مجازفة كبيرة.

واجمالا، أدّت المتغيرات الدراماتيكية على الصعيد الحزبي العراقي، والالحاح المتنامي من جانب قوى المعارضة العراقية العلمانية والليبرالية على المعارضة الاسلامية الشيعية لطرح برنامجها السياسي، وهكذا الاتهامات المكثفة من قبل وسائل الاعلام العالمية والتي توصم الاسلاميين بالدكتاتورية، والضيق بالآخر، والتفرد، الى توسّل حركة الطلائع الرساليين بتحديث خطابها السياسي، يواري جوهر العقيدة السياسية للحركة، ولكنّه يتطابق على المستوى النظري مع الخطاب الديمقراطي، الذي بات التوسّل به ضرورة اعلامية وشعبية لكل التيارات الفكرية والقوى السياسية في الوطن العربي والاسلامي.

والحقيقة أن هذه القضية تحتاج الى تأمل خاص في الخطاب السياسي لحركة الطلائع الرساليين، بالنظر الى أن الخطابات السياسية الاسلامية عموماً ظلت ثابتة قبل أن تخضع للاختبار والمسائلة من قبل الآخر، وكان تسليط الضوء على البرامج السياسية للحركات الاسلامية، أحدث إرباكاً في الخطاب الحركي الشيعي والاسلامي عموماً، ونجد بالتأمل في سيرورة الخطاب السياسي لحركة الطلائع الرساليين، أن الاخيرة وقعت في مطب الازدواجية الذي سقط فيه حزب الدعوة

سلفاً، وهذه الازدواجية يعبّر عنها بالخطاب الخاص/ولاية الفقيه، والخطاب العام/الشورى. ولذلك فإننا نصادف على المستوى النظري سيادة اطروحة ولاية الفقيه، وعن اعتقاد صارم بها في التغيير السياسي في العراق، منذ نشأة الحركة حتى نهاية الثمانينيات. وبعد حرب الخليج الثانية في يناير ١٩٩١، وفي ضوء المتغيرات الاقليمية والدولية التي شكّلت ظرف عالم ما بعد الحرب، وتسليط وسائل الاعلام الضوء على برامج الحركات الاسلامية والشيعية، انساقت حركة الطلائع الرساليين الى تقسيم خطابها السياسي الى خاص وعام، وإن لم يظهر هذا التقسيم بوضوح كما هو الحال في ازدواجية الخطاب السياسي عند حزب الدعوة، وهكذا بنفس الصراحة، ولكنه يكشف عن تبدّل حقيقي في الخطاب الحركي الرسالي، ففي مقابلة مع السيد تقي المدرسي حول طبيعة السلطة التي يفضلها في العراق دعا الى "التعددية والحرية السياسية. والى اقامة نظام ينسجم مع الشعب العراقي"[١٠٥]، وهي دعوة مقبولة في الظاهر اذا لم تخضع لتفسير باطني، يجلي حقيقة الانسجام المقصود هنا، والذي قد يعني ولاية الفقيه، في سياق علاقة قطاع واسع من الشيعة العراقيين بالمرجعية.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها مما تقدم:

أن القيادة الشرعية هي للفقيه (المجتهد العادل)، وماسواها غير شرعية، بل أن حكومة غير الفقيه ترد في باب الشرك با لله.

ـ أن ولاية الفقيه مطلقة وعامة كولاية الانبياء والائمة.

ـ أن قيادة الفقيه السياسية ليست منتخبة وإنما يكفي حيازة شرطي الفقه والعدالة.

لقد نشأت الازدواجية في الخطاب السياسي الحركي في اطار التبدلات العميقة ما بعد حرب الخليج الثانية، وتعبّرهذه الازدواجية عن مسعى القيادة الحركية الى وعي افرازات الحرب، والحاجة الى الانغماس في الواقع، ومايفرضه من خطاب متوازن/مزدوج يسمح بالانسجام مع الآخر، ويكون مورد قبوله، وإن تطلب ذلك ايهام الآخر بحقيقة المتبنى السياسي.

وفي حقيقة الامر، أن ازدواجية الخطاب السياسي، أحد تمظهرات الحزبية، فالحزب بما هو مجتمع مضاد، ينشىء طيفاً من المسالك المزدوجة والتي تنعكس ايضاً على التنشئة الحزبية هي في صميمها تنشئة مزدوجة، تفضي الى خلق إثنينية في الشخصية (خاصة/سرية وعامة/علنية)، والثقافة (حزبية/ خاصة وجماهيرية/عامة) والموقف (حزبي/ خاص واعلامي/عام)، وربما افادت الحركة من مبدأ التقية في التراث الشيعي في تعزيز هذه الاثنينية/الازدواجية، وهي على كل حال لا تختلف من حيث مقاصدها عن التكتيات المعمول بها في الحقل السياسي الراهن.

# هوامش الفصل التاسع

١ ـ يعد السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي أول فقيه شيعي وضع مقياساً لفساد وصلاح عمل العامي (في مقابل المجتهد أو المحتاط) على اساس ما اصطلح عليه بالتقليد ويعني: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد بل ولو لم يأخذ فتواه فاذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفي في تحقق التقليد(مسألة ٨). وأفرد اليزدي في ذلك باباً في حالة غير مسبوقة في المدونات الفقهية الشيعية بعنوان الاجتهاد والتقليد وقال في المسألة (٧): عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل.أنظر: آية ا لله السيد محمد كاظم الطباطبائي العروة الوثقى، تعليق آية ا لله السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب، النجف الاشرف العراق ١٤٠١هـ ١٩٨١ ص ٢)، وكانت موضوعة التقليد تندرج في سلسلة الجدالات الاصولية والمباحث العقلية المحضة منذ القرن الخامس الهجري، فقد ناقش السيد المرتضى في كتابه (الذريعة الى اصول الشريعة) مسألة تقليد الاعلم وقال :"رأى البعض وجوب تقليد الاعلم بينما قال البعض الآخر بالتخيير في ذلك" ثم ناقش الشيخ الطوسي مسألة الاجتهاد في كتابه (عدة الاصول) وسار على منواله علماء المدرسة الاصولية الشيعية وصولاً الى السيد اليزدي الذي انزلها منزلة الفتوى. أنظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى) الذريعة الى اصول الشريعة، الجزء الثاني ص ٨٠١، والشيخ محمد بن الحسن الطوسي عدة الاصول الجزء الثاني، مصدر سابق، ص ١١٤.

٢ ـ السيد محمد باقر الصدر الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨، الجزء الاول، ص ١١٤.

٣ ـ الامام الخميني الحكومة الاسلامية..ولاية الفقيه، دار القدس (د.ت) مقدمة الشيخ جعفر المهاجر ص ٩ .

٤ ـ تشكل حزب النهضة الاسلامية اثر نكث بريطانيا لوعودها بمنح العراق استقلاله الكامل، واتخذ الحزب من النجف الاشرف مركزاً له، وكان يستهدف مقاومة النفوذ البريطاني في النجف والمناطق المجاورة وقيل أن تأسس في عهد الكابتن مارشال حاكم النجف السياسي وقد يرجع اغتياله بصلة الى الحزب.ويؤلف الحزب من رجال دين من بينهم: الشيخ محمد جواد الجزائري، والسيد محمد علي بحر العلوم، بمشاركة لفيف من وجهاء النجف امثال كاظم صبي، وعباس الرماحي ومن الشباب عباس الخليلي وعبد الرزاق عدوه.وتقول المس بيل:(عندما استولت الفرقة الخامسة عشر على هيث وغزت عانة، وقع في أيدينا ضابط الارتباط الالماني ومعه جميع أوراقه. وقد دلت هذه المستندات على وجود (لجنة للثورة الاسلامية) في النجف، كانت غايتها الصريحة جعل النجف مركزاً لخلق الاضطرابات بين العشائر.. وكان مائة من رجال الدين أو أكثر متورطين فيها، ولكنها لم تكن تضم اناساً ذوي أهمية من الدرجة الاولى ورئيسها شخصاً من اسرة بحر العلوم العلوية وكان نشطاً في الدعوة الى الجهاد حتى سقوط بغداد) أنظر: بيل كروترود، فصول من تاريخ العراق الحديث ص ٥٠. وأنظر: علي الخاقاني شعراء الغري أو النجفيات، مكتبة آية ا لله العظمى المرعشي النجفي مطبعة بهمن قم ايران، ١٤٠٨هـ، ج٧، ص ٣٥٨، ٣٦١.

٥ ـ تملي تعاليم الدين الاسلامي على العالم اظهار علمه حال ظهور البدع وتقّرع الكاتم للعلم ففي حديث شريف "اذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة ا لله". أنظر: الكليني، الكافي، الجزء الاول، ص ٥٤.

٦ ـ نشرت مجلة الاضواء الصادرة عن جماعة العلماء في العراق سنة ١٩٥٩ فتاوى السيد محسن الحكيم حول الشيوعية وحكم الاسلام فيها.
٧ ـ نجد ضرورة لرفع ماقد يلبس على القارىء حول تعميم هذا الاتجاه على مدرسة النجف، إذ ظهر اتجاه وإن كان محدوداً للغاية يتبنى الولاية السلطانية للفقيه، ويقف على رأسه السيد محمد بحر العلوم و الشيخ محمد رضا مظفر مؤسس كلية الفقه، فقد تعرض السيد بحر العلوم (من اعلام أوائل القرن الرابع عشر للهجرة) في كتابه (بلغة الفقيه) لـ (البحث في ولاية الفقيه) وقال بأن"البحث في الولاية، أعني الفقيه، في زمن الغيبة، هو القسم الاهم في التعرض من سائر أقسامها لما تبنى عليها كثير من الاحكام"وقال بـ "وجوب الرجوع الى الفقهاء في كل ما يكون من المصالح العامة الذي يرجع فيه كل قوم الى رئيسهم ضبطاً للسياسة واتقاناً للنظام، وأن ما يتوقف على اذن الامام من حيث رئاسته الكبرى على كافة الانام الموجب للرجوع اليه في كل ما يرجع الى مصالحهم المختلفة يوجب استخلاف من يقوم مقامه في ذلك حفظاً لما هو مقصود من النظام"، ولكن بحر العلوم ينفي الولاية المطلقة للفقيه كما هي عند الامام الخميني وقال ما نصه:"لا شك في قصور الادلة عن إثبات أولوية الفقيه بالناس من أنفسهم كما هي ثابتة لجميع الائمة عليهم السلام بعدم القول بالفصل بينهم وبين ما ثبت له منهم.." واكتفى بالقول :"بل الثابت للفقهاء هو وجوب حفظهم فيما يرجع اليهم الرعية من صلاح أمور معادهم ومعاشهم من الفساد والافساد وهو معنى الولاية التامة والرئاسة الكبرى الثابتة للنبي صلى ا لله عليه وآله والامام عليه السلام" المصدر:مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤، الجزء الثالث، ص ص٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٣.
كما تناول الشيخ مظفر على نحو اجمالي ولاية الفقيه في كتابه (عقائد الامامية) والتي أملاها سنة ١٣٦٣ ـــ١٩٤٣ بدافع القائها كمحاضرات دورية في كلية منتدى النشر الدينية، واكتملت عام١٣٧٠هـ/١٩٥٠م. أي قبل تسعة عشر عاماً على بدء الامام الخميني بحث ولاية الفقيه في النجف الاشرف، وقال المظفر مانصه (وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للامام عليه السلام في حال غيبته وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ماللامام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس..فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة..وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة اعطاها الامام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائبا عنه في حال الغيبة، ولذلك يسمى (نائب الامام).الشيخ محمد رضا المظفر عقائد الامامية، دار الحوراء، بيروت، ط ٨، ١٩٨٨، ص٥٨/ ٥٩.
٨ ـ عبد الهادي الفضلي، في انتظار الامام، دار الاندلس، بيروت، لبنان،ط١، ١٩٧٩، لبنان، ص ١٢٤.
٩ ـ بعثت الحزبية الشيعية ميراث الخلاف المرجعي (النجف وكربلاء) في صيغ راديكالية، واعادت انتاجه في السجال الحزبي (حزب الدعوة ومنظمة العمل) في مراحل لاحقة.
١٠ ـ علي الكوراني، طريقة حزب ا لله في العمل الاسلامي، مكتب الاعلام الاسلامي، ايران، الطبعة الاولى، محرم ١٤٠٦هـ، ص ٩٧.
١١ ـ حسن شبر العمل الحزبي في العراق ١٩٠٨ ١٩٥٨، تاريخ العراق السياسي المعاصر، دار التراث العربي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٩، الجزء الاول، ص ٢٥٣.
١٢ ـ يفسّر الحزب موقف المرجعية بما نصه:(أن النجف كقيادة دينية لمساحة واسعة من العالم الاسلامي كانت تعيش تمازجاً خليطاً من الرؤى والاجتهادات الزمنية التي تتصادم مع بعضها لتشكل أكثر من اتجاه وتيار يسير كل واحد بشكل عكسي..فلو أن احد المراجع أو المجتهدين من الحوزة العلمية حاول أو يتجه مستقلاً برأيه نحو هدف يراه ضرورياً يبيح المحاذير التي كانت تنتهجها الحوزة آنذاك، فإنه ينصب من نفسه مرمى لكل السهام التي تأتيه من الاطراف التي لا تشاركه الرأي أو تعارضه عليه، ولذا كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن ينفرد مفكر أو أديب فضلاً عن مرجع من مراجع النجف برأيه دون أن يأخذ في حسبانه كل الخليط الذي يتدفق عليه ليفقد صوابه وهدفه قبل أن يفقد الوسيلة التي توصله اليه). ماجد النزاري عبد الصاحب الدخيل وبدايات الحركة الاسلامية المعاصرة، دار الفرات، بيروت، لبنان، الطبعة الاول،ى ١٤١٠هـ (١٩٩٠م)، ص١٩، ٢١.

ونجد تحاملاً قاسياً من أحد رموز الدعوة الشيخ محمد باقر الناصري، في تصويره حجم الضغوطات المفروضة على حركة السيد الصدر بما نصه:"وقد أسهمت القوى الرجعية والعميلة في الاوساط الاسلامية بقسط وافر في إيذاء السيد الصدر، وخاصة من قبل المرتقة على الدين وبعض حواشي المراجع وأسرهم الذين رأوا في تحرك السيد الصدر خطراً على مراكزهم وإمتيازاتهم من السحت الحرام فبذلوا كل جهودهم للحد من نشاط السيد الصدر الحركي والوقوف بوجهه بكل الوسائل كما هو معروف لمن عاش في تلك الفترة وعايشها" وحول تعضيد المرجعية للاوضاع السياسية المحلية في العراق يقول الناصري:"لا نخفي تحفظنا على طريقة..وتصرف أجهزة المرجعية في كثير من الاحيان بعفوية وقلة تخطيط، مما أربك صوت المرجعية وجعلها احياناً تنساق وراء تيارات وشعارات غير مضمونة، وتقوم بأعمال كان الكثير من حصادها لغير الامة، كما تم في فترة حكم العارفين، ومجيء شلة التكارتة في عام ١٩٦٨ واستلامهم الحكم غنيمة باردة، لا ننس أن بعض أجهزة المرجعية الدينية قد سهّلت بدون قصد تسلل عصابة أحمد حسن البكر وانتفاعها من جهاد الامة والمرجعية واعمالها الكبيرة في تعرية النظام السابق وسحب الغطاء عنه، دون ان تحتاط لوقوع تلك النتائج.." أنظر: مجلة الفكر الجديد، الصادرة عن دار الاسلام بلندن، السنة الاولى، العدد الثاني، حزيران ١٩٩٢ ذي الحجة ١٤١٢هـ مقالة (التحرك الاسلامي المعاصر في العراق) للشيخ محمد باقر الناصري، ص ص ٤٠، ٥١.

١٣ ـ علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الاسلامي، مكتب الاعلام الاسلامي، ايران، الطبعة الاولى، محرم ١٤٠٦هـ، ص ٩٢.

١٤ ـ حزب الدعوة الاسلامية، ثقافة الدعوة الاسلامية، القسم السياسي (١)، ط١، عام ١٩٨٤، ص ٢١.

١٥ ـ يدشّن حزب الدعوة نظرته السياسية على اساس الفروقات اللغوية ذات المضمون الفكري المحدد للمصطلحات السياسية ويرى بأن للمصطلح دوره وأثره في نقل المفهوم والمعنى والتأثير على الثقافة والفكرة، فاشاعة مصطلح معين يعبر عن وجهة نظر معينة.. مع تفريق الحزب بين المصطلح المشتمل على فكر ومضمون ومدلول يتعارض مع فكر الاسلام وروحه مثل (الديموقراطية، والاشتراكية)، وبناء على وعي المصطلح هذا فإن الاخير يشكل ركناً أساسياً من أركان (نظرية العمل السياسي) في ثقافة حزب الدعوة ومتبنياته. أنظر: حزب الدعوة الاسلامية، ثقافة الدعوة الاسلامية، القسم السياسي (١)، ص ٢٨ ـ ٣١.

١٦ ـ في سياق تحديد الحزب للفروقات الثلاث للمصطلح يذكر في الفرق الثالث:(مصطلح ليس فيه خصوصية عقائدية أو مذهبية متعارضة مع فكر أو مفهوم اسلامي مثل مصطلح (السلطة، والجمهورية، ورئيس الجمهورية..).

١٧ ـ السيد محمد باقر الصدر بحث حول الولاية، مكتبة الثقافة الاسلامية قسم الطباعة والنشر، قم (د.ت) ص٥٣.

١٨ ـ من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم، حول التحرك الاسلامي في العراق، اعداد مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (د.ت) ص ٣٥.

١٩ ـ ينقل السيد مهدي الحكيم في معرض بحثه عن نظرية للحكم الاسلامي، قصته مع عالم شيعي بما نصه (فسألت الشيخ حسين الحلي الذي يعتبر من كبار المجتهدين من تلامذة المرحوم الميرزا النائيني سألته عن الحكومة الاسلامية، فكان يرى حرمة قيامها زمن الغيبة لأنها منازعة لمقام الامام المهدي (عج)أنظر: المصدر السابق، ص٣٦.

٢٠ ـ مقابلة مع د. موفق الربيعي من رموز حزب الدعوة في ١٩٩٤/١٢/٢٢ لندن.

٢١ ـ محمد باقر الصدر المدرسة الاسلامية (١) الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، دار التوحيد، مطابع صوت الخليج الكويت ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م ص ٨٦.

٢٢ ـ المصدر السابق، ص ٨٣.

٢٣ ـ محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الاسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٩هـ (١٩٧٩)، ص ١٣.
٢٤ ـ المدرسة الاسلامية (١) الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٨٥ ـ٨٦.
٢٥ ـ المصدر السابق، ص ٩٧.
٢٦ ـ منابع القدرة في الدولة الاسلامية، مصدر سابق، ص ١٥، ١٧.
٢٧ ـ منابع القدرة في الدولة الاسلامية، مصدر سابق، ص ٢٢.
٢٨ ـ منابع القدرة، مصدر سابق، ص ٩.
٢٩ ـ القيادة الحركية في الاسلام المركز الاسلامي للابحاث السياسية، من فكر الدعوة الاسلامية (١) طهران الطبعة الاولى، ١٤٠٢هـ ص ٢٥..
وأنظر ايضاً: كاظم الحائري، اساس الحكومة الاسلامية، الدار الاسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٣٩٩/ ١٩٧٩ ، ص ١٣٩.
٣٠ ـ ثقافة الدعوة الاسلامية حزب الدعوة الاسلامية، القسم السياسي (٢) ايران، ط١، ١٩٨٤، ص٣٧٥.
٣١ ـ ثقافة الدعوة الاسلامية حزب الدعوة الاسلامية، القسم السياسي (١) ايران، ط١، ١٩٨٤، ص٩٠.
٣٢ ـ محمد باقر الصدر خلافة الانسان وشهادة الانبياء، سلسلة (الاسلام يقود الحياة ــ٤) دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ (١٩٧٩م)،ص ١٤.
٣٣ ـ محمد باقر الصدر لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية (الاسلام يقود الحياة ــ١ ) دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ (١٩٧٩م)، بيروت، لبنان، ص ١٩.
٣٤ ـ محمد باقر الصدر الاسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، ص ٦٥.
٣٥ ـ محمد باقر الصدر صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي، سلسلة (الاسلام يقود الحياة ــ٢) دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ (١٩٧٩م)، ص ١٥ ــ١٦.
٣٦ ـ المصدر السابق، ص ١٧. يظهر الشهيد سيد قطب محاولة جادة في ابتكار نظرية الاستخلاف التي تشكل المدخل الواسع لطيف من الطروحات الفكرية الاسلامية، والتي تكتسي طابعاً ايديولوجياً، منطلقاً من التدبّر والتأمل الذاتي في الاية الكريمة ﴿ويجعلكم خلفاء الارض﴾، والتي يثير في ضوئها سؤالاً عريضاً ومقصوداً : فمن يجعل الناس خلفاء الارض؟ اليس هو الله الذي استخلف جنسهم في الارض أولاً..ثم جعلهم قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيلاً، يخلف بعضهم بعضاً في مملكة الارض التي جعلهم فيها خلفاء؟ اليس هو الله الذي فطرهم وفق النواميس التي تسمح بوجودهم في هذه الارض، وزوّدهم بالطاقات والاستعدادات التي تقدرهم على الخلافة فيها، وتعدهم لهذه المهمة الضخمة الكبرى.." أنظر: سيد قطب في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الخامسة عشرة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨ بيروت، المجلد الخامس، ص ٢٦٥٨.
٣٧ ـ عبد الله فهد النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الاسلامية (محاولة تقويمية)، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، عدد ١٨٦، أغسطس ١٩٩٤، ص ١٢٥.
٣٨ ـ من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم، مصدر سابق، ص ٣٧.
٣٩ ـ صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للامام الشهيد الصدر، حركة جماعة العلماء المجاهدين في العراق، المكتب الاعلامي (د.ت).
٤٠ ـ السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية، مصدر سابق.
٤١ ـ كان غاية في الغرابة ماقاله الباحث هادي العلوي في مجلة (النهج) اليسارية عن السيد الخميني خلال اقامته في النجف الاشرف بما نصه "في هذه الفترة كان السيد روح الله الموسوي الخميني يعيش في النجف وخضع لتأثير مباشر من السيد محمد باقر الصدر.." وكنت أود من العلوي أن يرشدنا الى مرجع نهتدي اليه، لنعيد النظر في كل مالدينا من

معلومات استقيناها من مصادر حزب الدعوة ومن مقربين جداً من السيد باقر الصدر وآخرين مغالين فيه، يجمعون على نفي ذلك الخضوع، بل كل المصادر تجمع على القطيعة التامة بين الصدر والخميني مدة اقامة الاخير في النجف الاشرف، ونفس الشيء يقال عن نقل العلوي عن الخميني قوله أنه تلميذ الصدر!!أنظر: مجلة النهج، تصدر عن مراكز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد ٣ ربيع ١٩٩٥ مقال هادي العلوي بعنوان (محمد كاظم الخراساني والثورة الدستورية في ايران) ص ١٩٦.

٤٢ ـ بعث الشهيد الصدر برسالة الى الامام الخميني يسأله فيها السماح له باللحاق به، فطلب منه الامام الخميني البقاء في العراق لحاجة الشعب العراقي اليه وأكد له مساندته له، غير أن النظام البعثي قطع الطريق على امكانية قيام ثورة اخرى في العراق فأقدم في عام ١٩٧٩ على اعتقال السيد محمد باقر الصدر وأخته آمنة الصدر، وثم قام باعدامهما، وقام النظام البعثي بسلسلة تدابير امنية احترازية فشن حملة اعتقالات واعدامات واسعة في صفوف حزب الدعوة في محاولة لتصفية الحزب بالكامل وشدد الخناق على الحوزة العلمية في النجف الاشرف مما أدى الى هروب مجموعات كبيرة من افراد الحزب الى ايران وبلاد الشام، وكان اندلاع الحرب العراقية الايرانية في ٢٣ سبتمبر ١٩٨٠ بداية مرحلة جديدة في تاريخ الحزب).أنظر: القبانجي مصدر سابق ص٢٦، وقد أثار بث برقية السيد الخميني الى السيد الصدر عبر اذاعة طهران (القسم العربي) ردود فعل ذات نبرة استنكارية وسط الدعاة، الذين اشكلوا على البرقية من جانبين حسب جودت القزويني: الاول تلقيب السيد الخميني للسيد الصدر (بلقب لا يتناسب ومقامه العلمي من جهة، ومع المسؤولية التي القاها على عاتقه في حماية (الحوزة) العلمية من جهة ثانية) وثانياً: اسقاط الخميني من حسابه ردود الفعل الرسمية العراقية، وكان يعتقد أن السلطة العراقية لا تقدم على قتل (المراجع) الدينيين كما كان عليه الشاه محمد رضا بهلوي..وينقل القزويني عن الشيخ عامر الحلو:"أن الصدر لم يكن في حقيقة الامر عازماً على مغادرة العراق، وكان متألماً من العناصر التي سعت الى الخميني لحثة على كتابة هذه البرقية). أنظر: مجلة الفكر الجديد، العدد الثاني، السنة الاولى ص ٢٦٥، وأنظر: عامر الحلو، تاريخ الحركة الاسلامية في العراق، بيروت، ١٩٨١، ص ١٢٣.

٤٣ ـ يرد القبانجي سبب اقدام السيد الصدر على طرح مرجعيته، الى فشل محاولاته لجهة دفع السيد الخوئي لمزاولة مهامه كقائد ديني/سياسي، والتي بدأ بعدها في اعداد نفسه للتصدي بصورة مباشرة للمرجعية ونقل لما "لم يجد السيد الشهيد في مرجعية السيد الخوئي كفاءة في حمل هموم الرسالة، والمضي في المد الاسلامي في المنطقة، تصدى هو شخصياً لطرح نفسه كمرجع في الساحة"، وبطبيعة الحال، فإن قرار التصدي ليس كافياً للانتشار المرجعي، فالنظام الحوزوي الصارم والقنوات الضيقة التي لا تتسع الا لشخص واحد بالبروز ظلت عقبة رئيسية امام مرجعية السيد الصدر.أنظر: صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للامام الشهيد السيد الصدر، مصدر سابق، ص ٤٨.

٤٤ ـ ثمة تحوّل فعلي لدى الشهيد الصدر بدأ في منتصف السبعينات، باتجاه التأسيس النظري للحركة المرجعية، وتحديداً بعد اعدام أربعة من قيادات الحزب عام ١٩٧٤ على يد النظام البعثي في العراق، حيث تقدم بعض طلبة العلوم الدينية في حوزة النجف بسؤال الى السيد الصدر "هل يجوز للطلبة الانضمام للاحزاب السياسية ومنها الاحزاب الاسلامية؟" فكان ينصح بعدم الانضمام، وكان مبرره كما يقول الدعاة حفظ الحوزة من غلواء السلطة، وقد انتشر جواب السيد الصدر في كل انحاء العراق وربما بدعم من السلطة نفسها، وفي نفس الوقت حاول السيد الصدر استيعاب النشاط الحزبي في مرجعيته، باتجاه تدشين حركة مرجعية نشطة وقوية، وفق معادلة صاغها الصدر على هذا النحو: المرجعية الصالحة + الطليعة الواعية = الامة الصالحة. وقد نشرت مجلة صوت الامة الصادرة عن وزارة الارشاد للجمهورية الاسلامية في ايران في العدد الخامس منها مقالاً للسيد الصدر عن (المرجعية الصالحة) جاء فيه:"اما فكرة العمل المسبق على قيام المرجعية الصالحة، فهي تعني أن بداية نشوء مرجعية صالحة تحمل الاهداف الآنفة الذكر تتطلب وجود قاعدة قد آمنت بشكل وآخر بهذه الاهداف في داخل الحوزة، وفي الامة، واعدادها فكرياً وروحياً للمساهمة في خدمة الاسلام وبناء المرجعية الصالحة" أنظر: صدر الدين القبانجي المصدر السابق ص ٣٠ وأنظر: السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الاسلامية، مصدر سابق، ص ٢٤.

٤٥ ـ المصدر السابق، ص ١٩.
٤٦ ـ السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنـان، الطبعـة الخامسـة، ١٩٧٨، الجزء الاول، ص ١٤ـ ١٥.
٤٧ ـ المصدر السابق، ص ١٥
٤٨ ـ محمد باقر الصدر، خلافة الانسـان وشـهادة الانبيـاء (سلسـلة الاسـلام يقـود الحيـاة ـــ٤)، دار التعـارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٣٩٩ هـ (١٩٧٩م)، ص ٢٦.
٤٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٦.
٥٠ ـ المصدر السابق، ص ٥٠.
٥١ ـ المصدر السابق، ص ٥١.
٥٢ ـ المصدر السابق، ص ٥١ / ٥٢
٥٣ ـ حول هذه النقطة المثيرة للجدل بطبعها يرى السيد الصدر أن المرجع هو القيّم على شؤون الامـة المسـلمة ومن له صلاحية الاشراف والتوجيه والولاية العامة، وبهذا على حد صدر الدين القبانجي يرى السيد الصدر بأن اطروحة المرجعية أفضل أطروحة تجمع: ١ـ التفاف الجماهير وانقيادهم. ٢ـ ضمان اكبر لعدم انحراف القيادة. ٣ ـ ضمان اكبر ايضاً لاستمرارية الوجود الاسلامي، حيث أن المرجعية ظـاهرة اصيلـة في الاسـلام الشيعي لا يمكن اقتلاع جذورها بسهولة. أنظر: صدر الديـن القبـانجي، الجهـاد السياسـي للامـام الشـهيد السـيد الصـدر، مصدر سابق، ص ٣٩ـ ٤٠.
٥٤ ـ محمد باقر الصدر لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية، مصدر سابق، ص ٢٠ ـ ٢١.
٥٥ ـ التصور المرحلي يعني في المنظور الحزبي انخراطه في حيز المتغيرات (في مقـابل الثوابـت) أي قـد يستبدله الحزب بتصورات أخرى بديلة. أنظر: بيان التفاهم الصادر مـن حـزب الدعـوة الاسـلامية الى الامـة في العـراق منشورات حزب الدعوة الاسلامية، الاعلام المركزي منشوراتنا ــ ٨ (د.ت).
٥٦ ـ برنامجنا البيان والبرنامج السياسـي لحـزب الدعـوة الاسـلامية، حـزب الدعـوة الاسـلامية، لنـدن، شـعبان ١٤١٢هــ آذار ١٩٩٢، ص ٤٤.
٥٧ ـ المصدر السابق، ص ٤٩ ـ٥٠.
٥٨ ـ المصدر السابق، ص ٤٩.
٥٩ ـ المصدر نفسه، ص ٦١.
٦٠ ـ عبد الصاحب الدخيل، بدايات الحركة الاسلامية المعاصرة، مصدر سابق، ص ٥٣
٦١ ـ حزب الدعوة الاسلامية، ثقافة الدعوة الاسلامية، الطبعة الاولى عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، الجـزء الثـالث ص ٣٤٩ عن صوت الدعوة عدد ٢٢ ذو القعدة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
٦٢ ـ نجد تبريراً متعسفاً لهذا الامر ورد في وثيقة حزبية يقول (في المرحلـة الاولى المرحلـة التغييريـة ذات الطـابع الفكري ليست هناك حاجة الى الولاية لأن المرحلة في الغالب تمثل تنظيماً لعمليـة الامـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكر) أما المرحلة الثانية (فإن الحاجة الى مثل هذه الولاية تشتد بلا ريب) أنظر: شكل الحكم الاسلامي وولاية الفقيه منشورات حزب الدعوة الاسلامية، الاعلام المركزي، منشوراتنا (١٢) (د.ت) ص ١٨.
٦٣ حزب الدعوة الاسلامية، ثقافة الدعوة الاسلامية، القسم السياسي، الجزء الاول، مصدر سابق، ص ٩٧.
٦٤ـ علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الاسلامي، مصدر سابق، ص ص ٨٩، ٩٠.
٦٥ ـ في سابقة شيعية تاريخية، تبنى السيد مرتضى العسكري اطروحة البيعة وعدّها مبدئاً اسلامياً ثابتـاً منـذ صـدر الاسلام وأن الرسول )ص( حين اراد اقامة الدولة الاسلامية كان بحاجة الى بيعة، وميّز العسكري بين أنـواع ثلاثـة من البيعة على عهد الرسول )ص( علـى النحـو التـالي: أ ــ البيعـة علـى الاسـلام. ب ــ البيعـة علـى اقامـة الدولـة

الاسلامية. ج ـ البيعة على القتال. أنظر: السيد مرتضى العسكري معالم المدرستين، قسم الدراسات الاسلامية مؤسسة البعثة، طهران ايران الطبعة الاولى،١٤٠٥ هـ(١٩٨٥م)، المجلد الاول، ص ص ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧.
٦٦ ـ كاظم الحائري، اساس الحكومة الاسلامية..دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه، الدار الاسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٣٩٩ هـ(١٩٧٩م)، ص ٢٤٥.
٦٧ ـ المصدر السابق، ص ٧١.
٦٨ ـ المصدر السابق، ص ٧٧.
٦٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٣.
٧٠ ـ عبد الهادي الفضلي، الدولة الاسلامية، دار الزهراء، بيروت، ط ١، ١٣٩٩هـ (١٩٧٩م)، ص٦٥، ٦٦، ٧١، ٩٣ ٩٦.
٧١ ـ حزب الدعوة الاسلامية، ثقافة الدعوة الاسلامية، القسم السياسي (١)، ط ١، عام ١٩٨٤، ص٣٩٠.
٧٢ ـ حزب الدعوة الاسلامية، ثقافة الدعوة الاسلامية، القسم السياسي، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص٣٤٨
٧٣ ـ شكل الحكم الاسلامي وولاية الفقيه، منشورات حزب الدعوة الاسلامية، الاعلام المركزي، منشوراتنا (١٢) (د.ت)، ص ١٧ ـ ١٨.
٧٤ ـ بدأ الشيخ الكوراني تأسيس البنى النظرية لطريقة حزب الله في العمل الاسلامي على انقاض عملية تفكيك شاملة للبنى الحزبية لكونها "من نوع البنى الوافدة التي ولدت ونمت في المجتمع الغربي الامريكي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأنها وفدت الى بلادنا مع تفاقم الغزو الغربي في مطلع القرن العشرين، فقد بدأ بتطبيقها العلمانيون المتأثرون بالغرب، وبعد نحو نصف قرن بدأ بتطبيقها الاسلاميون.." وأفرد الكوراني طائفة من آثار التناقض في البنية الوافدة (أي البنية الحزبية) منها بأنها بنية غير مقبولة لدى الناس فهي بحاجة للاعتصام بالبنية الطبيعية، بمعنى آخر أن الحزب فاقد للشرعية مالم يلتحم بعلماء الدين وهو مايصطلح عليه حزب الدعوة بـ (الواجهات العلمائية)، ومنها: سرية القيادة وهيكلية التنظيم حتى مع انتفاء مبررات السرية هذه، ومنها: العصبة التي تنشأ للتنظيم، أو التي كما يسميها سيد قطب (صنمية الدعوة). أنظر: على الكوراني طريقة حزب الله في العمل الاسلامي، مكتب الاعلام الاسلامي، ايران، الطبعة الاولى، محرم ١٤٠٦هـ، ص ص ٩٤، ٩٥، ٩٦.
٧٥ ـ في مقابلة مع د.موفق الربيعي، لندن بتاريخ ١٩٩٤/١٢/٢٢.
٧٦ ـ علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الاسلامي، مصدر سابق، ص ٩٠ ـ ٩١ .
٧٧ ـ القيادة الحركية في الاسلام المركز الاسلامي للابحاث السياسية، من فكرة الدعوة الاسلامية (١) طهران الطبعة الاولى ١٤٠٢هـ، ص ٣٣، ٣٤.
٧٨ ـ شكل الحكم الاسلامي وولاية الفقيه، منشورات حزب الدعوة الاسلامية، الاعلام المركزي، منشوراتنا ١٢، (د.ت) ص ص ٩، ١٣.
** تجدر الاشارة الى ان اسم الحركة الاصلي هو حركة الطلائع الرساليين والمعروفة باختصار ح.ط.ر وتضم بداخلها فصائل متنوعة، وقد بقي الاسم الاصلي للحركة مخفياً وحكراً على طبقة قيادية محدودة، فيما ظل الاسم السياسي المعلن هو منظمة العمل الاسلامي.
٧٩ ـ في مقام انتقاد حزب الدعوة يقول السيد حسن الشيرازي (فحركة الاحزاب الاسلامية، حركة ديموقراطية،، لاتنتمي الى الاسلام، لأن:

أ ـ قيادتها قيادة ديموقراطية، لا اسلامية، إذ القيادة الاسلامية، لا تتمثل الا فيمن تكاملت فيه مؤهلات (مرجع التقليد)..وطريقة تنصيبه ليست بالانتخاب أو الاختيار الكيفيان، وإنما تتحقق باثبات توفر تلك المؤهلات فيه، فهو لا يحتاج أكثر من التمييز والتعرف عليه، بواسطة تحكيم (أهل الخبرة)، الذين يحق لهم استخدام صلاحياتهم الا في مجرد التحديد والبيان.

بينما تكون قيادة الاحزاب الاسلامية متحررة من مؤهلات (مرجع التقليد)، فلا يشترط في القائد الحزبي، الاجتهاد في الفقه الاسلامي، ولا أي واحد من شرائط المرجع، وإنما يتولى قيادة الحزب، فرد مفكر، أو يشترك فيها أفراد مفكرون، ممن لهم السوابق الحزبية، وإن انحسرت عنهم كافة مؤهلات (مرجع التقليد)..

ب ـ إن حركة الاحزاب الاسلامية، بند صميم، من الحركة الديموقراطية العضوية، ولا يمكن فرزها من الديموقراطية، حتى بسكين الجزار، ولا يجدي مايستدل به على اختلافها، من أن نظام الاحزاب الاسلامية، مقتبس من الاسلام، والنظم الديموقراطية منهج سياسي يحدد طريقة الحكم، وليس نظاماً داخلياً.فالقمة في كل مرحلة لا تكلل بالنجاح، الا باعتماد أكثرية آراء تلك المجموعة القيادية، التي ترفعها على اكتافها..فتكون الحركة في تصميماتها العضوية، حركة ديموقراطية خالصة، قوامها رأي الاكثرية..

ج ـ وعلى اثر انتخاب قائد الحزب، بأكثرية الاصوات يتجه الحزب بتوجيه علمية لا شعوري آلي الى (عبادة الفرد) اذا انتخب فرد واحد لقيادة الحزب، كما يتجه الى (عبادة المجهول) اذا انتخب افراد مجهولون للقيادة وان ترددت في خطاب الحزب ومحاضراته: أنه ضد عبادة الفرد وعبادة المجهول، لأن الواقع يفرض نفسه اتجاه الانسان أكثر من الكلام..

د ـ والاحزاب الاسلامية، تكون متطرفة، تلح على الجانب السياسي من الاسلام، وتهمل بقية الجوانب الحيوية منه، التي لا يتكامل الاسلام الا بها، تبعاً للتكتيك الحزبي الهادف الى تكريس الجهود للتضافر على تسلق الحكم..

هـ ـ أن العمل للاسلام، شطر صميم من الاسلام، لأنه بعض مفاهيم (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وكل شيء من الاسلام، يجب أن يؤدي كما حدده الاسلام، حتى يصحح انتماؤه اليه..والعمل لتطبيق الاسلام، عمل اسلامي يجب أن يتبع فيه حدود ما أنزل ا لله حتى يكون مشروعاً يثاب عليه العامل والعمل الحزبي، عمل لم ينزل ا لله به من سلطان فيكون تشريعاً وحراماً.

و ـ والاحزاب الاسلامية، تباشر القيادة الاسلامية التي لا يجوز لأحد توليها، الا بنص صريح من المعصومين عليهم السلام، بل العمل الحزبي مطلقاً، سواء أكان روحياً أم مادياً تصد للقيادة، والاسلام يحرم التصدي للقيادة الا لمن تشمله النصوص السابقة، بأن يكون نبياً أو وصياً أو مرجعاً..(. أنظر: السيد حسن الشيرازي كلمة الاسلام، موسوعة الكلمة (٢)، مؤسسة الوفاء بيروت لبنان، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٠١، ١٠٣، ١٠٧، ١١٠ ـ١١١، ١١٢.

٨٠ ـ آية ا لله السيد محمد الشيرازي، المسائل الاسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ (١٩٨٥م)، ص ص ٤٨٦، ٦٢٣.

٨١ ـ آية ا لله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الصلاة، موسوعة الفقه الجزء ٢٦، دار العلوم بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ (١٩٨٨م)، ص ٣٤٨.

٨٢ ـ آية ا لله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الدولة الاسلامية، موسوعة الفقه الجزء ١٠١، دار العلوم بيروت لبنان الطبعة الاولى، ١٤١٠هـ (١٩٨٩م)، ص ٢٤.

٨٣ ـ يورد السيد الشيرازي أدلة على وجوب حكم الاسلام في عصر الغيبة على النحو التالي: الاول: أن الاسلام دين ودنيا. الثاني: الاسوة بالانبياء السابقين، فإن من قدر منهم على اقامة دين ا لله سبحانه والاخذ بالحكم فعل ذلك. الثالث: الاسوة برسول ا لله فإنه طبق الاسلام بما لا يحتاج الى الدليل لوضوحه، وكذلك فعل علي (عليه السلام) والحسن (عليه الصلاة والسلام) أما سائر الائمة فلم يمهلهم الاعداء على التطبيق. الرابع: دليل العقل، فإن الامر دائر بين الفوضى والهرج والمرج وبين قيادة العلماء، وحكم العدول خلفاء الرسول(أنظر: كتاب الدولة الاسلامية، مصدر سابق، ص ٢٤ـ ٢٥

٨٤ ـ المصدر السابق، ص ٥٧.

٨٥ ـ آية الله السيد محمد الشيرازي، الحكم في الاسلام، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، ص ٢٣، ٢٥
٨٦ ـ آية الله السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه السياسة مطبعة رضائي ذي الحجة ١٤٠٣هـ، دار الايمان للطباعة والنشر، قم، ايران، ص ٥٠٨.
٨٧ ـ الشيرازي، كتاب الدولة الاسلامية، مصدر سابق، ص ٦٢.
٨٨ ـ المصدر السابق، ص ٦٥.
٨٩ ـ الشيرازي، المسائل الاسلامية، مصدر سابق، ص ٥٣.
٩٠ ـ الشيرازي، كتاب الدولة الاسلامية، مصدر سابق، ص ٦٥.
٩١ ـ الشيرازي، المسائل الاسلامية، مصدر سابق، ص ٥٤.
٩٢ ـ المصدر السابق، ص ٥٤.
٩٣ ـ المصدر السابق .
٩٤ ـ القيادة الاسلامية ص ٣٨ كراس داخلي، صدر في كتاب بنفس العنوان عن الدار الاسلامية بيروت .
٩٥ المصدر السابق، ص ٣٩.
٩٦ ـ جاء في دراسة حركية داخلية عن ولاية الفقيه في جمادى الثانية عام ١٤٠٢ أن ولاية الفقيه (هي الاساس الذي يمكن لجميع الفئات الاسلامية أن تحقق وحدتها تحت لوائه).
٩٧ ـ القيادة الاسلامية، مصدر سابق، ص ٣٨.
٩٨ ـ المصدر السابق، ص ٦٧.
٩٩ ـ المصدر السابق، ص ص ٦٩، ٧٠، ٧٣.
١٠٠ ـ جريدة الشهيد السنة ١٧ العدد ٣٩٥ بتاريخ ٧ ديسمبر ١٩٩٤ محاضرة بعنوان (حكمة الامامة في التشريع الاسلامي)
١٠١ ـ حي على الجهاد، كراس داخلي، ص ٥٣/ ٥٤.
١٠٢ ـ العمل الاسلامي والقوة التنظيمية كراس داخلي، ص ٩.
١٠٣ـ نشرة داخلية.
١٠٤ ـ ننوّه هنا الى أنه بعد انتصار الثورة الاسلامية الايرانية بدأ جدل داخلي في الفترة ما بين ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠، في وسط حركي محدود حول الموقف من الثورة الايرانية، وقد طرحت مجموعة الكوادر الايرانية في الحركة ممثلة في الشيخ صاحب الصادق سؤالا عريضاً: اذا كنا ندعو الى الدولة الاسلامية، فهاهي الدولة الاسلامية قد قامت في ايران، ولكن لم تكن القيادة الحركية تعتني كثيراً بالاجابة على هذه الإسئلة، رغم انفصال قسم من الحركيين عن الحركة وتماهيهم في مشروع الدولة الاسلامية الايرانية وخصوصاً وأن الدولة الاسلامية قامت بنفس النظرية (ولاية الفقيه) التي تتبناها منظمة العمل الاسلامي وقيادة المدرسي ومرجعية الشيرازي على حد سواء.
١٠٥ ـ ابراهيم نوار، المعارضة العراقية والصراع لاسقاط صدام، مطبوعات إن، لندن ١٩٩٣، ص ١٩٢ . ١٩٣

# استنتاجات وتجليات

ـ تمثّل فقهاء الشيعة الاوائل بعد وقوع الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ التراث المذهبي لتقعيد الامامة النصية ودفع الشبهات المثارة حول التشيع الاثني عشري، فانصرفوا الى تفسير ماضوي يرمي الى اقفال الحقل الامامي عند حدود الغيبة الكبرى عوضاً عن استنباط نظرية سياسية تجريدية مسترشدين بالنصوص الدينية والمذهبية في الحقل الامامي، فكان التراث الفقهي والعقدي الامامي يمهر التشيع بصبغة تاريخية ماضوية، تنتهي الى عطالة النص الديني في المتخيل السياسي الشيعي حتى ظهور الامام المهدي كمبرر لاكتمال النصاب الشرعي للدولة.

ويظهر من قراءة التراث (النصوصي) وتالياً الفقهي والعقدي في القرن الرابع الهجري إندكاكه في المناخ الغيبوي بما يحيل الى تأويلات مشوبة بقصور التراث عن السير مع حركة التاريخ بصورة طبيعية، فكان مبدأ (انتظار الفرج) آلية فاعلة في اسلوب عمل الفقهاء، فقرروا تعطيل بعض الحدود والاحكام كالقتل والجراح، والجهاد وصلاة الجمعة، ومايدخل حسب اعتقاداتهم في ولاية الامام المعصوم، وقفنا في بحوث الجهاد والقضاء الشرعي وصلاة الجمعة كمعايير اختبار لمشروعية الدولة في الفقه الشيعي على نصوص لا تقبل الجدل على الحكم الاصلي في الفقه الشيعي إذ اشترط فقهاء الشيعة الامامية وجود (الامام العادل) أي المعصوم أو نائبه الخاص كشرط لوجوب الجهاد، واقامة الحدود، وصحة انعقاد صلاة الجمعة.

* * *

ـ أفرزت التحولات السياسية مابعد الغيبة الكبرى وبوجه خاص قيام دولة بني بويه الشيعية تمايزات في الوسط الفقهائي الشيعي، وأسفرت بدرجة اساس عن خط فقهي جديد ينخرط في الشأن العام ويتفاعل مع الواقع السياسي، ففي مقابل الخط التقليدي المتلبّس بصورة شبه كاملة بالاخبار والروايات والانغماس في تراث الانتظار واعتزال الحياة السياسية وعدم الاقرار بشرعية الدول القائمة في عصر الغيبة، نشأ خط اجتهادي ينحو لفقه الواقع، وقد تأثر بحركة الاجتهاد في العالم السني، وحركة الفلسفة والعقليات التي تنامت في القرن الرابع الهجري،

انتجت معها آليات عقلية استعارها الفقيه بما يسمح له تأويل الروايات المتصلة بالانتظار والغيبة واستنباط الاحكام وفق القواعد الاصولية المنطقية.

وفي الحقل السلطاني، كان من أبرز ثمار جيل المفيد المرتضى الطوسي، تأسيسه لاصالة النظام السياسي (وجوب وجود وحفظ النظام) ويمثّل هذا الرأي في جوهره تطوراً عظيماً في الفكر السياسي الشيعي والاسلامي عموماً، كونه يؤكد على فكرة باتت من أولويات الفكر السياسي الحديث، والقائمة على اساس انضواء الافراد تحت رابطة سياسية تكفل عيشهم، وتحفظ وحدتهم، وتؤمّن استقرارهم، والمصطلح عليها بالدولة.

بيد أن الاقرار بوجوب النظام السياسي، لا ينطوي في وعي هذا الجيل من الفقهاء على اعتراف ضمني بمشروعيته، وإنما النقاش هنا يرد الى التمييز بين النظام واللانظام، أما موضوع الشرعية فتندك في حيز المفاضلة داخل دائرة النظام، فالنظام الشرعي عند الشيعة مشروط بالامامة، ولكن هذه المشروطية ليست نفياً للنظام في عدم تحقق الشرعية/الامامة.

ففقهاء الشيعة الاوائل (المفيد، المرتضى، الطوسي..) حين عطّلوا امكانية تحقق الدولة الشرعية (الامامة الالهية) حتى ظهور المهدي، لم يعطلوا السلطة التي بها انتظام الاجتماع، ووحدة الامة، وحفظ المصالح العامة، ودفع المنكر، ولجم نزعة الشر والعدوان.

* * *

ـ بدأت ارهاصات تحول فقهي عميق في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، حيث كسر فقيهان شيعيان حاجز الصمت ايذاناً بنهاية عصر التقليد المطلق للشيخ الطوسي الذي أطبقت شخصيته الفقهية على حركة الفقه الشيعي لفترة طويلة من الزمن، وبظهور علي بن زهرة الحسيني الحلبي المعروف بـ أبن زهرة، ومحمد بن منصور بن ادريس الحلبي انهار سد منيع امام حركة الاجتهاد الشيعية، عبّر عنه بالخروج على آراء الشيخ الطوسي في الفقه والاصول.

ثمة خروج عن النسقية التاريخية للفقه الشيعي بدأ في هذه الحقبة، سهّل الطريق الى التحرر من قيود الاطار الفقهي التقليدي، نلحظه لأول وهلة في تبدّل اللغة المستعملة في صياغة الفتاوى والاحكام ومن ثم تبدل فحواها ومضامينها، تعكس تبدّل الاحوال والزمان، كما تعكس تأثيرات تمادي الزمان عن عصر النص في النشاط الفقهي، فنجد أن التقيّد بشرط وجود الامام في القضاء ونفاذ الاحكام وما يدخل حسب ما تنص مدونات الفقهاء السابقين في حيز صلاحيات الامام الخاصة، بدأ يفقد أهميته لصالح المعطيات الواقعية التي تفرض نفسها على الفقيه.

* * *

ـ لعبت الدول الشيعية (البويهية، الايلخانية والسربدارية حصراً) دوراً بارزاً في استدراج الفقيه الشيعي الى الحقل السلطاني وتفكيك التراث الماضوي، عن طريق تفعيل طاقة التقية لتتحول الى آلية نشطة في يد الفقهاء لتجاوز تراث ماقبل الغيبي، والتأسيس لتصور العلاقة مع سلطان الزمان، الذي يؤسس لشرعية الشراكة السياسية دون أن يستبعد لامشروعية السلطة.

فالفقيه الشيعي في عصر الحلي ينطلق في شراكته بالسلطة من مشروعية الشراكة لا من مشروعية السلطة ذاتها والتي لا تتحقق الا في حال حضور الامام المعصوم لا غيابه، ولكن الحلي بتماهيه بالسلطة المغولية يفتح الباب أمام امكانية استبدال الموقف التشاؤمي من السلطة وتسوية الثنائية المربكة في الفقه السلطاني الشيعي المترددة بين الامامة/القاعدة/الشرعية/الالهية/الواجبة، وسلطة الوقت /الاستثناء/اللاشرعية/الظالمة/المحرمة/التقية.

* * *

ـ يتسع النطاق السياسي الامامي مع قيام الدولة الصفوية، وتبدّل الصلة السلبية بين الفقيه والسلطان، حيث شهدت الدولة الصفوية في القرن الحادي عشر الهجري تبدلاً عميقاً في العلاقة مع السلطان تلغي معها التأويل الاصلي للعمل مع السلطان على اساس الامساك عن النكير خوفاً وتقية.

ويدخل الفقيه الشيعي الى الحيز السياسي بقدر كبير من التحرر، بانزياح النص الغيبي، وعلى وقع تحول فقهي عميق، بطرح رصين وراسخ لمسألة (نيابة الفقيه عن الامام المهدي)، والتي ستحل من طريقها اشكالية شرعية السلطة، فالفقيه الشيعي في الدولة الصفوية ليس شريكاً استثنائياً بمقتضى التقية، وإنما بات قسيماً أسياسياً في السلطة السياسية، ونيابته عن الامام المهدي تخوّله شرعنة الدولة، وتمنحه صلاحيات واسعة في تقرير مسارها العام، بموجب اطروحة النيابة العامة للفقيه.

وبالاجمال، فإن الفقيه الشيعي في العهد الصفوي لا يجد مندوحة عن تنصيب نفسه في مرتبة أعلى من الزعيم السياسي، فهو رئيس ديني كما هو رئيس سياسي، بما يجعل حضوره في الفترات اللاحقة في الحقل السياسي مركزياً.

* * *

ـ في الدولة القاجارية يندرج التجاذب بين الفقيه الشيعي والسلطان في سياق الصراع على السلطة، فالفقيه الذي كان يدخل الى السلطة في الدول الشيعية السابقة بدعوة وطلب من السلطان، يجد نفسه اليوم محقاً حسب مضمون النيابة العامة في الانخراط في الحقل السلطاني.

وفي ضوء هذا التحول، تواصل البحث الفقهي السلطاني بوتائر متسارعة عقب السجال الفقهي الحاد بين القطيفي والكركي، لينداح في مراحل لاحقة في تناظرات رفيعة المستوى، في سياق تكامل عقل الفقيه، عبر رحلة طويلة وشاقة في سبيل البحث عن الذات، وسيبدأ مع عصر النراقي (ت ١٢٤٥هـ) المؤسس الاول لولاية الفقيه المطلقة، بداية قطيعة فقهية ومعرفية مع السياق التاريخي للفقه الشيعي، تدشيناً لمرحلة جديدة يحقق الفقيه ذاته من خلالها. وهكذا لحظنا تجدد المعارك الفقهية بين المدرستين الاخبارية والاصولية في العهد القاجاري، إذ أظهر اقطاب الاصولية استبسالاً مشفوعاً بالثقة العالية بعد أن اجتاز الفقيه الاصولي حصراً عقبات كأداء في الفقه السلطاني الشيعي، فهو قد شعر بالتحرر من اسار الاجماعات الفقهية التي خرقها الفقهاء الاصوليون في زمن الدولة الصفوية، فلم تعد صلاة الجمعة مبرراً قوياً للخصام الفقهي، فهي لم تمثل بعد الآن موضوعاً خلافياً حاداً، بالنظر الى التطبيع الفعّال الذي مارسه الاصوليون بدعم الصفويين والقاجاريين، فقد كانت تقام صلاة الجمعة على نطاق واسع، الامر الذي أبطل مفعول الرأي المخالف، ونفس الشيء يقال عن اقامة الحدود، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والى حد ما الجهاد في عصر الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ولذلك بات من الطبيعي الانتقال الى مستوى النيابة العامة للفقيه، مستبطناً تفكيك المفهوم التاريخي للغيبة.

ـ لحظنا في أواخر الدولة القاجارية، الانخراط السريع والواعي في الحقل السياسي من قبل الفقيه الشيعي، كما ظهر في انتفاضة التنباك بقيادة الميرزا الشيرازي، رغم ما اثارته حركة الشيرازي من تساؤلات، وتحديداً حول جمود الشيرازي على قضية جزئية مثل التنباك، وكان بوسعه تفجير أزمة الشرعية، وهي المسألة التي كانت مورد تركيز الجيل اللاحق من الفقهاء، وتحديداً فقهاء المشروطة في ايران، كما عكستها رسالة النائيني (تنبيه الامة وتنزيه الملة)، وإن لم تؤسس الحركة والرسالة لسلطة الفقيه، بمعنى أن الحركة في مجمل انشطتها لم تكن تروم اقامة حكم ديني بديل، ولكن لم تبطل سعي الفقيه من اجل الوصول الى السلطة.

* * *

ـ يتبين من خلال تحليل مكانة عالم الدين في الحقل الاجتماعي، وعلاقة عالم الدين بالدولة السلالية الصفوية ومن بعدها، أن تلك التدابير الرامية الى تطويق حركة العلماء وتحييدها، لم تحقق سوى نجاحات محدودة وفي ظروف خاصة زمكانية، بالنظر الى استمرارية حاجة الدولة الى الفقيه، وحضوره في ليوانها كيما يضفي عليها مشروعية دينية تظل مطلوبة على الدوام، وتغلّف ــ أي المشروعية الدينية ــ سياسات الدولة وتدابيرها. والواقع أن وجود مثل هذا السلاح الفعّال والخطير في يد العلماء، يؤكد مكانتهم لدى الدولة ويفرض احترامهم

عليها، وللسبب ذاته، كان العلماء يحظون باحترام الحكام، فيما يغدق الاخيرون عليهم المنح المالية والمعونات والوظائف، املاً في نزع ذلك السلاح أو تحييده، والذي سيكون ناجزاً بمجرد استتباع العلماء للسلطة، وهو امل ظل يساور الصفويين ومن جاء بعدهم.

واذا حاولت الاسرة القاجارية على غرار سالفتها الصفوية احتواء العلماء في اطار علاقة مؤسسية تابعة، أي علاقة وظيفية، أو عبر علاقات قرابية مع بعض العلماء عن طريق التزاوج أو المصاهرة، الا أن هذين الاسلوبين لم ينجحا في استتباع العلماء كلياً، أو احالتهم الى مجرد ادوات وألسنة ناطقة باسم السلطة.

وتظهر تجليات هذين الاسلوبين بوضوح في عهد ناصر الدين شاه، الذي عرف عنه اكرامه للعلماء وتقربه لهم، حيث لقي استجابة طموحة من قبلهم، فكُتب الكثير من الكتب باسمه مثل (قراءة ابلدان) و(ناسخ التواريخ) وغيرهما، الا أن ذلك لم يمنع من قوع مشاحنات بينه وبين العلماء وكان سببها المباشر والاساسي على حد الامين "لمداخلتهم ـ أي العلماء ـ في امر المملكة"، وكان الاجراء التقليدي المتبع، النفي خارج الحدود، وتنفيذ ذلك أن يقوم الشاه باخراج رجال الدين المشاغبين في مملكته والمضاهئين لحكمه من ايران بطريقة لطيفة مازالت سادرة في ذاكرة علماء الدين حتى اليوم، بأن يقول له: صار لك مدة لم تحج أو لم تزر المشاهد الشريفة بالعراق، فيعطيه نفقة السفر ويخرج ولا يعود الا بإذنه.."[١].

على أن مثل هذه التدابير يظل قاصرا عن الاضرار بسلطان العلماء أو الانتقاص من دورهم الديني الاجتماعي، وهذا نابع في الاساس من بنية الفقاهة الشيعية كجزء متفرع عن الإمامة، والتي تقتضي استقلالية العلماء بما تتيح لهم المجاهرة برأيهم ضد الحكم كلما اتخذت اجراءات تهدد امتيازاتهم أو نفوذهم بين اتباعهم[٢].

علاوة على ذلك كله، توافر علماء الشيعة على آليات فعّالة قادرة على احباط أي اجراء يهدف الى تطويق نشاطهم أو الحد من حركتهم، ولعل دخول عنصر (العقل) في عملية التشريع االإسلامي الشيعي يمثل انتصاراً كبيراً للفقيه، وحسب رأي المفكر والمؤرخ الايراني حميد عنايت "كان هناك سلاح فعّال زوّد علماء الدين بقوة حاكمة على صعيد الحجج الحقوقية وهو سلاح علم اصول الفقه الذي كان قد بلغ درجة رفيعة جداً من المهارة والتقنية على ايدي علماء الشيعة"[٣]، كما زوّد الفقيه بخيارات متنوعة، اضافة الى هامش كبير من المناورة، فما إن يعتقد الشاه بأن قد وضع التيار الاصولي الاجتهادي في قبضته حتى ينبثق اتجاه اصولي جديد ينتزع المبادرة.

ومن الناحية العملية، استطاع الاتجاه الاصولي الإمامي أن يجدد ذاته، فيتجاوز الاتجاه الاصولي القديم الذي اضحى مرتهناً لسياسات الشاه، وأن المساعي التي بذلها الشاه عباس لجهة انتقاص صلاحيات العلماء الشيعة أفضى الى تشكل اتجاه اصولي تنامى بوتائر متسارعة مؤكداً على دور النجف منذ عهد المقدس الاردبيلي ومابعده، حيث توفرت فرص مؤاتية لاستزراع مرجعية مستقلة عن الدولة الايرانية "فمنذ مطلع القرن التاسع عشر وبفضل جهود محمد باقر البهباني وتلامذته فرضت المدرسة الاصولية الاجتهادية نفسها على توجهات الحوزة العلمية لدى الشيعة الإمامية، ولم يكن الموقف الاصولي هذه المرة متصالحاً مع الشاه أو تابعاً له كما كان الحال في حالة الكركي والمجلسي في ايام الصفويين، بل نداً ومنافساً له، من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يتزعم حوزته العلمية المستقلة وله مقلدوه الكثر في اوساط الشعب"(٤). ويقدّم حميد عنايت كاستنتاج لحركة البهبهاني في مضامينها السياسية: إن الاصوليين حين اطلقوا سلطات العقل والاجتهاد "انما ساعدوا العقلية الشيعية على تقبّل التغيّرات الإجتماعيَّة"(٥).

* * *

ـ ومع حلول القرن العشرين يكتمل المتخيل السياسي الشيعي بالسعي الى اقامة الدولة الاسلامية وفرض وجوبها، ابتداء من ثورة العشرين، وانتفاضة خرداد ١٩٦٣ ثم نشأة الاحزاب الشيعية في كل من ايران والعراق، تتوج بقيام أول دولة شيعية بقيادة الفقهاء عام ١٩٧٩.

فبينما كان الفقيه الشيعي يصدر في المرحلة الاولى ما بعد الغيبة في علاقته بالسلطان من اعتبارات النص، ثم صدور الجيل الثاني عن اعتبارات الواقع، أخذ الفقيه الشيعي منذ العهد الصفوي بشكل بارز يصدر عن اعتبار الفقيه نفسه، ومساحة ولايته (جزئية ومطلقة)، الى أن استقر الفقيه الشيعي على معادلة الفقيه/الحاكم.

وسيظهر من القراءة الاجمالية للفقه السياسي الشيعي، افول الفقه النقلي/النصي وتمركز الفقه العقلي/الاجتهادي، الذي يقدّم موضوعية الواقع على موضوع النص، بحيث نجد فيما يختص بالدولة، يدور العقل الفقهي الشيعي دورة كاملة، يبدأ من نفي مطلق للدولة كما يدل صراحة نص الشريف المرتضى في (الشافي في الامامة)، وينتهي باحالة (الدولة الاسلامية) الى دوغما (عقيدة)، وفرض ديني يندرج في قائمة الفروض الواجبة التي لا يصح تعليقها أو التباطىء في انجازها كالصلاة والصيام، وإنها من تمامية ايمان المرء المسلم، كما تخبر مضامين مدونات بعض علماء الشيعة المتأخرين، سيما المشتغلين منهم بالاصلاح الاجتماعي، والتغيير السياسي، وهذه بعض مقتطفات من آراء علماء الشيعة المتأخرين:

ـ يذكر السيد محمد حسين الطباطبائي في (نظرية السياسة والحكم في الاسلام) مانصه (إن مسألة الحكومة والسلطة لا تختص بزمان الحضور خاصة، وإنما يشمل عهد الغيبة والحضور على السواء)[٦]، وأكد الطباطبائي هذا الرأي في تفسيره المشهور (الميزان في تفسير القرآن) في سياق الاجابة على سؤال: من الذي يتقلد ولاية المجتمع في الاسلام وسيرته؟ فأجاب بما نصه:(أن امر الحكومة الاسلامية بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبعد غيبة الامام كما في زماننا الحاضر الى المسلمين من غير اشكال، والذي يمكن وما يستفاد من الكتاب في ذلك أن عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهي سنة الامامة دون الملوكية والامبراطورية والسير فيهم بحفاظة الاحكام من غير تغيير، والتولي بالشور في غير الاحكام من حوادث الوقت والمحل..)[٧].

ـ ويقول الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه (الشيعة والحاكمون):"إن الشيعة لا يرون أي بأس من الناحية الدينية بقيام أية دولة زمنية في هذا العصر والعصور السابقة إذا حكمت برضا الناس واختيارهم وأدت واجبها كدولة صالحة تحفظ الامن والنظام، وتصون لكل ذي حق حقه، وتحصن الحدود من الاعتداء..)[٨].

ـ وقد أيّد هذا الرأي الشيخ لطف الله الصافي في كتابه (مع الخطيب في خطوطه العريضة)، والذي ردّ فيه اتهام محب الدين الخطيب الشيعة بأن مذهبهم قائم على اعتبار جميع الحكومات غير شرعية، فقال:"أما نحن معاشر الشيعة فنؤيد كل حكومة اسلامية تخدم الاسلام وتقوم بحفظ مصالح المسلمين، وتدافع عن شرفهم وكيانهم وحقوقهم ونرى اضعافها والخروج عليها من الموبقات العظيمة والشيعة تراعي مع كل حكومة مصلحة الاسلام، لم يخرج منهم من خرج في الاعصار الماضية على بعض الحكومات لكون أوليائه من اهل السنة، ولم يتركوا نصيحة الخلفاء والامراء سيما في ما يرجع الى قوة الاسلام وظهور المسلمين وغيرهم"[٩].

وفي واقع الامر، أن ماحصل خلال رحلة الفقه السلطاني الشيعي من عصر المفيد والمرتضى والطوسي، الى عصر الخميني، الصدر، الشيرازي، المنتظري، تكامل عقل الفقيه، ليس باستقلاله تماماً عن فضاء النص، وإنما بانغماسه في شؤون حاضره ومستقبله، حيث سيلعب التحدي الخارجي الفكري والسياسي، أي التحديات التي يراد من الاسلام أن يثبت جدارته وديناميته التاريخية قبالة الآخر (البشري، الوضعي)، الذي يقدّم نفسه بديلاً مرشحاً للحلول مكان الدين، دوراً مركزياً في تحفيز الوعي بضرورة تقديم معالجات متطورة وواقعية.

* * *

ـ بدأ انشقاق التيار الاصولي على قاعدة سياسية منذ الربع الاول من القرن الثالث عشر الهجري، إذ أن نقطة تمايز وخلاف الاصوليين تمحورت حول موضوع: الفقيه والولاية، وسيكتب على يد المولى النراقي بدء تاريخ خط ولاية الفقيه المطلقة وصولاً الى الامام الخميني، فيما سيقدّر لمدرسة النجف بدءا بالشيخ مرتضى الانصاري قيادة ولاية الفقيه الجزئية وصولاً الى السيد ابي القاسم الخوئي، حيث تفتح بعض المؤشرات بعد وفاة الامام الخميني عام ١٩٨٩ الباب امام احتمالات تنامي معارك احتجاجية فقهية بين انصار المدرستين، بعد بروز مراجع معارضين لفكرة الدولة الاسلامية في عصر الغيبة (الروحاني، القمي..).

ـ ومع رحيل السيد الخميني بدأت تنفرز خمسة اتجاهات متنافرة حول مسألة ولاية الفقيه أو الدولة الاسلامية:

١ـ اتجاه معارض مطلق لولاية الفقيه وقيام الدولة الاسلامية في عصر الغيبة، ومن أبرز أقطاب هذا الاتجاه (السيد محمد روحاني، والسيد القمي..)، ويحاكي هذا الاتجاه موقف فقهاء الشيعة الاوائل، وتمسكهم الحرفي بالنصوص الغيبية .

٢ـ اتجاه ولاية الفقيه الجزئية الذي يحصر دور الفقيه في حيز الامور الحسبية، دون الكشف عن موقف صريح من الدولة الاسلامية في عصر الغيبة، ويمثل هذا الخط أنصار السيد الخوئي في النجف وايران ولبنان، ويتوقف هذا الاتجاه عند المضامين الصريحة أو الظاهرة للنصوص الدينية الخاصة بولاية الفقيه.

٣ـ اتجاه ولاية الفقيه في المجال التنفيذي، ويصاهر بين الدليلين العقلي والنقلي، فهو من جهة يوقف دور الفقيه الجامع للشرائط عند حدود الامور الحسبية بمقتضى النصوص واتفاق فقهاء الشيعة السابقين، فيما يتوسل بالدليل العقلي في نحل الفقيه ولاية اضافية في حال المكنة وبسطة اليد، وهو بهذا يجوّز اقامة الدولة الاسلامية في عصر الغيبة ويمثل هذا الاتجاه (السيد السيستاني، والسيد السبزواري والسيد محمد حسين فضل الله).

٤ـ اتجاه ولاية الفقيه في الحيز السلطاني، والذي يرى بأن الدولة امتياز خاص بالفقيه بناء على تأملات ذاتية عقلانية في الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وروايات أهل البيت حول الحاكم وتطبيق الاحكام الشرعية، ويمثل هذا الاتجاه: السيد محمد بحر العلوم، والسيد الكلبيكاني، والسيد حسين البروجردي، والشيخ محمد رضا المظفر، والشهيد الصدر، والشيخ عبد الهادي الفضلي.

٥ـ اتجاه ولاية الفقيه المطلقة، ورغم توسّل هذا الاتجاه بالنصوص الواردة في حق الفقهاء بوصفهم (رواة حديثنا)، و(حجتي عليكم)، الا أنه يغلّب دور العقل في اثبات اطروحته

في ولاية الفقيه واقامة الدولة الاسلامية في عصر الغيبة، ويمنح الفقيه سلطة لا متناهية في المجالات: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، ويمثل هذا الاتجاه في ايران (الامام الخميني، والشيخ حسين علي المنتظري، وناصر مكارم شيرازي، وآية الله صانعي، والسيد علي الخامنئي..)، وفي العراق: السيد محمد الشيرازي، والسيد محمد تقي المدرسي. وحزب الدعوة في اجتهاداته المتأخرة.

* * *

ـ ولعل من المفارقات التاريخية الحاسمة، كما ظهرت في نهاية البحث، أن الغرض من نيابة الفقيه عن الامام حين طرحت لأول مرة كان شرعنة الدولة القائمة في عصر الغيبة، وتبرير ممارساتها، وفي نفس الوقت شرعنة اندماج الفقيه في جهاز الدولة، ولكن النيابة دشّنت في مرحلة لاحقة لولاية الفقيه السلطانية، بمعنى أن تمدد النيابة واتساعها، هو في جوهره اجتياح للسلطة، وصولاً الى الانفراد بها، بكلام آخر، أن النيابة في صورتها النهائية، نقلت الفقيه من مستوى الشراكة في السلطة الى مستوى انفراده بها، بوصفه المؤهل الشرعي الوحيد لمزاولة مهام السلطة، تأسيساً على فحوى النيابة العامة، بما يحيل سلطة غير الفقيه الى مجرد سلطة دنيوية محضة، أي مسلوبة الشرعية، وهذا مورد اجماع القطاع الاكبر من فقهاء الشيعة المعاصرين، وهنا المفارقة، أن يلتقي الاتجاهان (الاتجاه القائل بحرمة اقامة الدولة في عصر الغيبة والاتجاه القائل بوجوبها) عند نقطة واحدة: نزع مشروعية الدولة القائمة في عصر الغيبة، ولكن من منطلقين متنافرين، فالاتجاه القائل بالحرمة ينطلق في نفي مشروعية الدولة من منطق غصبية دولة غير الامام المعصوم، وتالياً نفي الدولة مطلقاً، فيما ينطلق الاتجاه القائل بالوجوب، في نفي مشروعية الدولة، من منطلق النيابة العامة للفقيه عن الامام المعصوم، وتالياً نفي دولة غير الفقيه، وهذا ما نقصده بالدورة الكاملة، فقد بدأت الدورة عند نقطة تحريم الدولة وانتهت عند نفس النقطة ولكن كم منطلقين مختلفين: الاول: تحريم دولة غير الامام المعصوم، والثاني: تحريم دولة غير الفقيه الجامع للشرائط.

إن ولاية الفقيه التي حققت انتصار الثورة الاسلامية واقامة اول دولة اسلامية شيعية منذ عصر الغيبة، تحوّلت الى مصدر انشقاق خطير في الاجتماع الشيعي، وفي الحزبية الشيعية، فقد شهد حزب الدعوة أخطر انشقاقين في تاريخه: الاول في بداية الثمانينات والثاني في منتصف التسعينات، كما انهارت حركة الطلائع الرساليين على بنى خلاف ضاري بشأن ولاية الفقيه.

# الهوامش

١ ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد الثالث ص ١٢٠.

٢ ـ سامي زبيدة، الاسلام الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص ٦٨.

٣ ـ داريوش شايغان، النفس المبتورة، مصدر سابق ص ١٩٨ عن حميد عنايت، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، باللغة الانجليزية.

٤ ـ وجيه كوثراني الاجتهاد، العدد الثالث ربيع ١٩٨٩، مصدر سابق ص ٢٢٨.

٥ ـ داريوش شايغان، مصدر سابق ص١٩٨ عن حميد عنايت، باللغة الانجليزية ص ١٦٨.

٦ ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، نظرية السياسة والحكم في الاسلام، الدار الاسلامية بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٨٢، ترجمة وتقديم محمد مهدي الاصفي، ص ٦٧.

وأنظر: الامام الخميني، الحكومة الاسلامية، والسيد محمد الشيرازي، نظام الحكم في الاسلام، والفقه السياسة، والى حكم الاسلام، والسيد محمد باقر الصدر: منابع القدرة الاسلامية..

٧ ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة (د.ت) المجلد الثاني، الجزء الرابع ص ص ١٢١، ١٢٤ ١٢٥.

٨ ـ محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت الطبعة السابعة ١٩٩٢ ص ٩ ١٠، ونشير هنا الى أن الشيخ مغنية يعارض بشدة ولاية الفقيه السلطانية المطلقة، ويقول عن الدولة الاسلامية:"انها لا تعني سيطرة الفقهاء على الحكم واحتكارهم لسلطان السياسة، وإنما تعني أن الشريعة الاسلامية هي الاطار والمعيار لقوانين الدولة وتصرفاتها، فكل ما يتفق وهذه الشريعة يجب تنفيذه ولا يجوز الطعن فيه وما تبين تعارضه يحكم ببطلانه" أما ولاية الفقيه فقال:"إن الاصل عدم ولاية أي انسان على آخر الا ما خرج بآية محكمة أو رواية قائمة وقد ثبت بالاجماع والنص الواضح أن للمجتهد العادل ولاية الفتوى والقضاء وعلى اوقاف العامة وأموال الغائب وفاقد الاهلية، مع عدم الولاية الشخصية، وارث من لا وارث له، وعلى الممتنع في بعض الحالات" فولاية الفقيه "لا تتعدى الاشياء التي اشرنا اليها"، ومضى مغنية الى اعتبار "اختيار رجال الدولة في العصر الراهن بيد المسلمين المحكومين لا بيد الفقهاء خاصة.."أنظر: الشيخ محمد جواد مغنية الخميني والدولة الاسلامية، بيروت ١٩٧٨ ص ص ٢، ٦٠.

٩ ـ لطف الله الصافي، مع الخطيب في خطوطه العريضة، راجعه وعلق عليه السيد مرتضى الرضوي، مطبعة سبهر، طهران، الطبعة السادسة ١٤٠٨ـ ١٩٨٧ ص ٨٠



# الملاحق

# الملحق الاول

# رسالة عبد الله النجاشي

# والي الاهواز الى الامام جعفر الصادق

عن عبد ا لله بن سليمان النوفلي، قال: كنت عند جعفر بن محمد الصادق (ع) فإذا بمولى لعبد ا لله النجاشي قد ورد عليه، فسلم وأوصل اليه كتابه، ففضه وقرأه فإذا أول سطر فيه: بسم ا لله الرحمن الرحيم. أطال ا لله [تعالى] بقاء سيدي، وجعلني من كل سوء فداه، ولا أراني فيه مكروهاً فإنه ولي ذلك والقادر عليه، اعلم سيدي ومولاي: أني بليت بولاية الاهواز، فإن رأى سيدي أن يحد لي حداً، ويمثل لي مثالاً لأستدل به على مايقربني الى ا لله عز وجل، والى رسوله، ويلخص في كتابه مايرى لي العمل به، وفيما أبتذله وأبتذله، وأين أضع زكاتي وفيمن أصرفها، وبمن آنس والى من أستريح، وبمن أثق وآمن والجأ اليه في سري، فعسى أن يلخصني بهدايتك ودلالتك، وولايتك فإنك حجة ا لله على خلقه وأمينه في بلاده، لا زالت نعمته عليك [ برحمته، فأشر عليّ يامولاي بما يرى رأيك . وردوا في الكتاب يا سيدي بسلامتك، وسلامة من قبلك ومن يعنيك أمره موفقاً انشاء ا لله].

قال عبدا لله بن سليمان: فأجابه أبو عبد ا لله (ع): (بسم ا لله الرحيم الرحيم حاطك ا لله بصنعه ولطف بك بمنه، وكلأك برعايته فإنه ولي ذلك.أما بعد: فقد جاءني رسولك بكتابك، وقرأته وفهمت [مافيه و] جميع ماذكرته وسألت عنه، وزعمت أنك بليت بولاية الاهواز، فسرني ذلك وساءني وسأخبرك بما ساءني من ذلك وماسرني انشاء ا لله تعالى.

فأما سروري بولايتك فقلت: عسى أن يغيث ا لله بك ملهوفاً خائفاً، عن أولياء آل محمد (ص) ويعز بك [ذليلاً]، ويكسو بك عاريهم ويقوي بك ضعيفهم، ويطفىء بك نار المخالفين عنهم.

وأمّا الذي ساءني من ذلك، فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولي لنا، فلا تشم رائحة حضيرة القدس، فإني مخلص لك جميع ماسألت عنه، إن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم انشاء ا لله [تعالى].

أخبرني يا عبد ا لله أبي عن آبائه عن علي بن ابي طالب (ع) عن رسول ا لله صلى ا لله عليه وآله أنه قال: "من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحة سلبه ا لله لبه".

وأعلم أن سأشير عليك برأيي، إن أنت عملت به تخلصت مما أنت متخوفه، واعلم أن خلاصك ونجاتك من حقن الدماء، وكف الاذى عن أولياء ا لله والرفق بالرعية، والتأني وحسن المعاشرة، مع لين في غير ضعف، وشدة في غير عنف، ومداراة صاحبك ومن يرد عليك من رسله، وارتق فتق رعيتك بأن توفّقهم على ماوافق الحق، والعدل انشاء ا لله [تعالى]، وإياك والسعاة وأهل النمائم فلا يلتزقن منهم بك أحد، ولا يراك ا لله يوماً و[لا] ليلة وأنت تقبل منهم صرفاً ولا عدلاً، فيسخط ا لله عليك ويهتك سترك، واحذر مكر خوز الاهواز، فإن أبي أخبرني عن آبائه عن امير المؤمنين )ع( أنه قال: [إن] الايمان لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي أبداً).

فأمّا من تأنس به وتستريح اليه وتلجأ أمورك اليه، فذلك الرجل [الممتحن] المستبصر الامين الموافق [لك على دينك. وميز أعوانك وجرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشداً] فشأنك واياه، واياك أن تعطي درهماً أو تخلع ثوباً، أو تحمل على دابة، في غير ذات ا لله، لشاعر أو مضحك أو ممتزح، الا اعطيت مثله في ذات ا لله، ولتكن جوائزك وعطاياك وخلعك، للقواد والرسل والاجناد، وأصحاب الرسائل واصحاب الشرط والاخماس وما أردت أن تصرفه في وجوه البر والنجاح والفتوة(*) والصدقة، والحج، والمشرب، والكسوة التي تصلي فيها، وتصل بها، والهدية التي تهديها الى ا لله تعالى والى رسوله (ص) من أطيب كسبك.

يا عبد ا لله اجهد أن لا تكنز ذهباً ولا فضة، فتكون من أهل هذه الآية [التي قال ا لله تعالى] ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل ا لله﴾، ولا تستصغرن من حلو أو فضل صدقة في بطون خالية تسكن بها غضب ا لله تبارك وتعالى.

واعلم أني سمعت أبي يحدث، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (ع)، أنه سمع النبي (ص) يقول لأصحابه يوماً:"ما آمن با لله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره جائع". فقلنا: هلكنا يارسول ا لله، فقال:"من فضل طعامكم ومن فضل تمركم، ورزقكم، وخلقكم، وخرقكم تطفئون بها غضب الرب".

---

(*) في نسخة البحار، النكاح والعتق.

وسأنبئك بهوان الدنيا، وهوان شرفها، على من مضى من السلف والتابعين، فقد حدثني محمد بن علي بن الحسين، قال: لما تجهز الحسين عليه السلام الى الكوفة، أتاه ابن عباس فناشده الله والرحم، أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: [أنا أعرف] بمنصرعي منك، وما وكدي (أي قصدي) من الدنيا الا فراقها، ألا أخبرك يا ابن عباس بحديث أمير المؤمنين(ع) والدنيا؟ فقال له: بلى [لعمري] إني لأحب أن تحدثني بأمرها. فقال أبي: قال علي بن الحسين سمعت أبا عبد الله يقول: حدثني أمير المؤمنين (ع) قال:إني كنت بفدك في بعض حيطانها، وقد صارت فاطمة (ع) قال: فإذا أنا بامرأة قد قحمت علي، وفي يدي مسحاة وأنا أعمل بها، فلما نظرت اليها طار قلبي مما تداخلني من جمالها، فشبهتها ببثينة بنت عامر الجمحي، وكانت من أجمل نساء قريش.

فقالت: ياابن ابي طالب هل أن تتزوج بي فأغنيك عن هذه المسحات، وأدلك على خزائن الارض، فيكون لك الملك مابقيت ولعقبك من بعدك؟ فقال لها علي (ع): من أنت حتى أخطبك من أهلك؟

فقالت: أنا الدنيا.

قال [قلت] لها: فارجعي واطلبي زوجاً غيري [فلستِ من شأني]، وأقبلت على مسحاتي وأنشأت أقول:

| | |
|---|---|
| لقد خاب من غرته دنيا دنية | وماهي إن غرت قروناً بطائل |
| أتتنا على زي العزيز بثينة | وزينتها في مثل تلك الشمائل |
| فقلت لها: غري سواي فإنني | عزوف عن الدنيا ولست بجاهل |
| وما أنا والدنيا فإن محمداً | أحل صريعاً بين تلك الجنادل |
| وهبها أتتنا بالكنوز ودرّها | وأموال قارون وملك القبائل |
| أليس جميعاً للفناء مصيرنا | ويطلب من خزانها بالطوائل |
| فغري سواي إنني غير | راغب بما فيك من ملك وعز ونائل |
| فقد قنعت نفسي بما قد رزقته | فشأنك يادنيا وأهل الغوائل |
| فإني أخاف الله يوم لقائه | وأخشى عذاباً دائماً غير زائل |

فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبعة لأحد، حتى لقي الله محموداً غير ملوم ولا مذموم، ثم اقتدت بنا الامم من بعده، بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيء من بوائقها، (ص) أجمعين وأحسن مثواهم.

وقد وجهت اليك بمكارم الدنيا والآخرة، وعن الصادق المصدق رسول ا لله (ص)، فإن أنت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا، ثم عليك من الذنوب والخطايا كمثل أوزان الجبال وأمواج البحار، رجوت ا لله أن يتجافى عنك بقدرته.

يا عبد ا لله اياك أن تخيف مؤمناً، فإن أبي محمد بن علي حدثني عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب (ع) أنه كان يقول: "من نظر الى مؤمن [نظرة] ليخيفه بها أخافه ا لله بها يوم لا ظل الا ظله، وحشره ا لله في صورة الذر لحمه وجسده، وجميع اعضائه حتى يورد مورده".

وحدثني أبي عن آبائه عن علي (ع) عن رسول ا لله (ص) أنه قال: "من أغاث لهفاناً من المؤمنين أغاثه ا لله يوم لا ظل الا ظله وآمنه يوم الفزع الاكبر، وآمنه من سوء المنقلب، ومن قضى لأخيه المؤمن حاجة، قضى ا لله له حوائج كثيرة من احداها الجنة، ومن كسا أخاه المؤمن من عري، كساه ا لله من سندس الجنة واستبرقها وحريرها، ولم يزل يخوض في رضوان ا لله مادام على المكسو منك سلك، ومن أطعم أخاه المؤمن من جوع أطعمه ا لله من طيبات الجنة، ومن سقاه من ظمأ سقاه ا لله من الرحيق المختوم ريه، ومن أخدم أخاه أخدمه ا لله من الولدان المخلدين، وأسكنه مع أوليائه الطاهرين، ومن حمل أخاه المؤمن [من رحله] حمله ا لله على ناقة من نوق الجنة، وباهى به على الملائكة المقربين يوم القيامة، ومن زوج أخاه المؤمن امرأة يأنس بها، وتشد عضده ويستريح اليها، زوجه ا لله من حور العين وآنسه بمن أحب من الصديقين من أهل بيته وأخوانه وآنسهم به، ومن أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه ا لله على اجازة الصراط عند زلة الاقدام، ومن زار اخاه المؤمن الى منزله لا لحاجة منه اليه كتب من زوار ا لله، وكان حقيقاً على ا لله أن يكرم زائره.

يا عبد ا لله وحدثني أبي عن آبائه عن علي (ع) أنه سمع رسول ا لله (ص) وهو يقول لأصحابه يوماً: معاشر الناس أنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه، فلا تتبعوا عثرات المؤمنين، فإنه من اتبع عثرة مؤمن، اتبع ا لله عثراته يوم القيامة، وفضحه في جوف بيته.

وحدثني أبي (ع) عن آبائه علي عليه السلام، أنه قال: أخذ ا لله ميثاق المؤمن أن لا يصدّق في مقالته، ولا ينتصف في عدوه، وعلى أن لا يشفى غيظه الا بفضيحة نفسه، لأن كل مؤمن ملجم، وذلك لغاية قصيرة، وراحلة طويلة، أخذ ا لله ميثاق المؤمن على اشياء، أيسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته، يبغيه ويحسده، والشيطان يغويه، ويعنته، والسلطان يقفو أثره ويتبع عثراته. وكافر بالذي هو به مؤمن، يرى سفك دمه ديناً وإباحة حريمة غنماً فما بقاء المؤمن بعد هذا.

يا عبد ا لله وحدثني أبي (ع) عن علي (ع) عن النبي (ص) قال: نزل جبرئيل فقال: يا محمد أن ا لله يقرأ عليك السلام ويقول اشتققت للمؤمن اسماً من اسمائي، سميته مؤمناً فالمؤمن مني وأنا منه، من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة.

يا عبد ا لله وحدثني أبي (ع) عن آبائه عن علي (ع) عن النبي (ص) أنه قال يوماً: يا علي لا تناظر رجلاً حتى تنظر في سريرته، فإن كانت سريرته حسناً فإن ا لله عز وجل لم يكن ليخذل وليه، وإن كانت سريرته ردية فقد يكفيه مساويه فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما عمل من معاصي ا لله عز وجل ماقدرت عليه.

يا عبد ا لله وحدثني أبي (ع) عن آبائه عن علي (ع) عن النبي (ص) أنه قال: أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لها (لهم).

يا عبد ا لله وحدثني أبي عن آبائه عن علي (ع) أنه قال: من قال في مؤمن مارأت عيناه، وسمعت أذناه، مايشينه ويهدم مروته، فهو من الذين قال ا لله عز وجل :﴿ إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم﴾.

يا عبد ا لله وحدثني أبي عن آبائه عن علي (ع) أنه قال: من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروته وثلبه، أوبقه ا لله تعالى بخطيئة حتى يأتي المخرج مما قال، ولن يأتي بالمخرج منه أبداً، ومن أدخل على اخيه المؤمن سروراً، فقد أدخل على أهل البيت عليهم السلام سروراً، ومن أدخل على أهل البيت سروراً فقد أدخل على رسول ا لله (ص) سروراً، ومن أدخل على رسول ا لله (ص) سروراً فقد سرّ ا لله، ومن سرّ ا لله فحقيق عليه أن يدخله الجنة.

ثم إني أوصيك بتقوى ا لله، وايثار طاعته، واعتصام بحبله، فإنه من اعتصم بحبل ا لله فقد هدي الى صراط مستقيم، فاتق ا لله ولا تؤثر أحداً على رضاه وهواه، فإنه وصية ا لله الى خلقه، ولا يقبل منهم غيرها ولا يعظم سواها.

واعلم أن الخلائق لم يوكلوا بشيء أعظم من التقوى، فإنه وصيتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئاً تسأل عنه غداً فافعل).

قال عبد ا لله بن سليمان: فلما وصل كتاب الصادق الى النجاشي نظر فيه وقال: صدق وا لله الذي لا اله الا هو مولاي، فما عمل أحد بما في هذا الكتاب الا نجا، فلم يزل عبد ا لله يعمل ايام حياته. ـ زين الدين الجبعي العاملي الشامي المعروف بـ( الشهيد الثاني).

*المصدر: كشف الريبة عن أحكام الغيبة، تحقيق السيد علي الخراساني الكاظمي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م. ص ١١٤- ١٢٢*

## الملحق الثاني: في باب العمل مع السلطان وأخذ جوائزه

## رسالة الشريف المرتضي الى الوزير الحسين بن علي المعري

بسم ا لله الرحمن الرحيم

(مسألة في العمل مع السلطان)

الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى محمد نبيه والطيبين من عترته.

جرى في مجلس الوزير السيد الاجل أبي القاسم الحسين بن علي المعري (أدام ا لله سلطانه) في جمادى الاخرة سنة خمس عشرة واربعمائة كلام في في الولاية من قبل الظلمة، وكيفية القول في حسنها وقبحها، فاقتضى ذلك املاء مسألة وجيزة يطلع بها على مايحتاج اليه في هذا الباب، وا لله الموفق للصواب والرشاد.

اعلم ان السلطان على ضربين: محق عادل، ومبطل ظالم، متغلب. فالولاية من قبل السلطان المحق العادل لا مسألة عنها، لأنها جائزة، بل ربما كانت واجبة إذا حتمها السلطان وأوجب الاجابة اليها.

وانما الكلام في الولاية من قبل المتغلب، وهي على ضروب : واجب وربما تجاوز الوجوب الى الالجاء، ومباح، وقبيح، ومحظور.

فأما الواجب: فهو أن يعلم المتولي، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من اقامة حق، ودفع باطل، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر. ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ماهي سبب اليه، وذريعة الى الظفر به.

واما ما يخرج الى الالجاء، فهو أن يحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يجب اليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأ اليها.

فأما المباح منها: فهو أن يخاف على مال له، أو من مكروه يقع [به] يتحمل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك ويسقط عنه قبح الدخول فيها. ولا يلحق بالواجب، لأنه إن آثر تحمل الضرر في ماله والصبر على المكروه والنازل به ولم يتول، كان ذلك ايضاً له.

فإن قيل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة؟ فضلاً عن واجبة، وفيها وجه القبح ثابت، وهو كونها ولاية من قبل الظالم، ووجه القبح اذا ثبت، في فعل كان الفعل قبيحاً وإن حصلت فيه وجوه أحسن. الا ترى أن الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية كالالطاف تقع عندها الايمان وكثيراً من الطاعات.

قلنا: غير مسلم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبلها، وكيف يكون ذلك؟! وهو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة، فكذلك اذا كان فيها توصل الى اقامة حق ودفع باطل يخرج عن وجه القبح.

ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب مما لا يخرجه عن كونه قبيحاً، لأنا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب، وأنه بمجرد كونه كذباً، لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقاً اليها.

وليس كذلك الولاية من قبل الظالم، لأن وجه قبح ذلك في الموضع الذي يقبح فيه شرع، فيجب أن يثبته قبيحاً في الموضع الذي جعله الشرع كذلك.

واذا كان الشرع قد أباح التولي من قبل الظالم مع الاكراه، وفي الموضع الذي فرضنا أنه متوصل به الى اقامة الحقوق والواجبات، علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية بمجرد كونها ولاية من جهة ظالم، وقد علمنا أن اظهار كلمة الكفر لما كانت تحسن مع الاكراه، فليس وجه قبحها مجرد النطق بها واظهارها بل بشرط الايثار.

وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز وهو ظالم، ورغب اليه في هذه الولاية، حتى زكى نفسه فقال (اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم)، ولا وجه لحسن ذلك الا ما ذكرناه من تمكنه بالولاية من اقامة الحقوق التي كانت يجب عليه اقامتها.

وبعد: فليس التولي من جهة الفاسق اكثر من اظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها وبسبب لا يوجبه.

وقد فعل ماله هذا المعنى امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، لأنه دخل في الشورى تعرضاً للوصول الى الامامة، وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف في الامامة، ثم قبل اختيار المختارين له عند افضاء الامر اليه وأظهر انه صار اماماً باختيارهم وعقدهم. وهذا له معنى التولي من قبل الظالم بعينه للاشتراك في اظهار التوصل الى الامر بما لا يستحق به ولا هو موجب لمثله.

لكنا نقول: إن التصرف في الامامة كان اليه بحكم النص من رسول الله صلى الله عليه وآله على أمته، فاذا دفع عن مقامه وظن أنه ربما توصل الى الامامة بأسباب وضعها الواضعون لا تكون الامامة مستحقة بمثلها، جاز بل وجب أن يدخل فيها ويتوصل بها حتى اذا وصل الى الامامة، كان تصرفه فيها بحكم النص لا بحكم هذه الاسباب العارضة. ويجري ذلك مجرى من غصب على وديعة وحيل بينه وبينها وأظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعة أن يتقبل في الظاهر هذه الوديعة ويظهر أنه قبضها على وجه الهبة، ويكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الاول لا عن جهة الهبة. وعلى هذا الوجه يحمل تولي امير المؤمنين لجلدة الوليد بن عقبة.

و لم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الاسباب التي ذكرناها، والتولي من قبل الظلمة اذا كان فيه مايحسنه مما تقدم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل أئمة الحق، لأنهم اذا أذنوا في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة وال من قبلهم ومتصرف بأمرهم.

ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود ويقطع السراق، ويفعل كل ما اقتضت الشريعه فعله في هذه الامور.

فإن قيل: أليس هو بهذه الولاية معظماً للظالم ومظهراً فرض طاعته، وهذا وجه قبيح لا محالة، كان غنياً عنه لولا الولاية.

قلنا: الظالم اذا كان متغلباً على الدين، فلا بد لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من اظهار تعظيمه وتبجيله والانقياد له على وجه فرض الطاعة، فهذا المتولي من قبله لو لم يكن متولياً لشيء، لكان لا بد له من التغلب معه، مع اظهار جميع ماذكرناه من فنون التعظيم للتقية والخوف، فليس يدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن والياً، وبالولاية يتمكن من أمر بمعروف ونهي عن منكر، فيجب أن يتوصل بها الى ذلك.

فإن قيل: أرأيتم لو غلب على ظنه أنه كما يتمكن بالولاية من أمر ببعض المعروف ونهي عن بعض المنكر، فإنه يلزم لاجل هذه الولاية أفعالاً وأموراً منكرة قبيحة لولا هذه الولاية لم تلزمه لا يتمكن من الكف عنها.

قلنا: اذا كان لا يجد عن هذه الافعال محيصاً ولا بد من أن يكون الولاية سبباً لذلك، ولو لم يتوصل لم يلزمه أن يفعل هذه الافعال القبيحة، فإن الولاية حينئذ تكون قبيحة، ولا يجوز أن يدخل فيها مختاراً.

فإن قيل: أرايتم ان أكره على قتل النفوس المحرمة، كما أكره على الولاية، أيجوز له قتل النفوس المحرمة.

قلنا: لا يجوز ذلك، لأن الاكراه لا حكـم لـه في الدمـاء، ولا يجـوز أن يدفـع عـن نفسـه المكروه بايصال ألم الى غيره على وجه لا يحسن ولا يحل.

وقد تظاهرت الروايات عن أئمتنا عليهم السلام بأنه لا تقية في الدماء. وان كانت مبيحة لما عداها عند الخوف على النفس.

فإن قيل: فما عندكم في هذا المتولي للظالم ونيته معقودة على أنه انما دخل في هذه الولاية لاقامة الحدود والحقوق ان منعه من هذه الولاية، أو مما يتصرف فيه فيهـا مـانع مـن النـاس ورام الحيلولة بينه وبين أغراضه، كيف قولكم في دفعه عن ذلك وقتاله.

قلنا: هذه الولاية اذا كانت حسنة أو واجبة عند ثبـوت شـرط وجوبهـا، وبينهـا أنهـا في المعنى من قبل امام الحق وصاحب الامر، وإن كانت على الظاهر الـذي لا نقـر بـه وكأنهـا مـن قبل غيره، فحكم من منع منها وعارض فيها حكم من منع من ولاية من ينصبه الامام العادل في دفعه بالقتل والقتال، وغير ذلك من أسباب الدفع.

فإن قيل: كيف السبيل الى العلم بأن هذا المتولي في الظاهر من قبل السلطان الجائر بحق لا تحل معارضته ومخالفته، وهو على الظاهر متول من قبل الظـالم الطـاغي الـذي يجـب جهـاده ولا يحسن اقرار أحكامه.

فإن قلتم: الطريـق الى ذلـك أن نجـد مـن يعتقـد المذهـب الحـق المتـولي مـن قبـل الظلمـة والمتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك الا لوجه صحيح اقتضاه.

قيل لكم: وهذا كيف يكون طريقاً صحيحاً، وقد يجوز لمعتمد الحق أن يعصي، بأن يلـي ولاية من قبل ظالم لبعض أغراض الدنيا ومنافعها، فلا يكون دفعه ومنعه مبيحين.

قلنا: المعول في هذا الموضع على غلبة الظن وقوة الامارات، فإن كان هـذا المتـولي خليعـاً فاسقاً قد جرت عادته بتورط القبائح وركوب المحارم ورأيناه يتـولى للظلمـة، فـلا بـد مـن غلبـة الظن بأنه لم يتول ذلك مـع عادتـه الجاريـة بـالجرم والفجـور الا لأغـراض الدنيـا، فيجـب منعـه ومنازعته والكف عن تمكينه. وإن كانت عادته جارية بالتدين والتصـوب والكـف عـن المحـارم، ورأيناه قد تولى مختاراً غير مكره لظالم، فالظن يقوى أنه لم يفعل ذلك مـع الايثـار الا لـداع مـن دواع الدين التي تقدم ذكرها، فحينئذ لا يحل منعه ويجب تمكينه.

فإن اشتبه في بعض الاحوال الامر، وتقابلت الامارات وتعادلت الظنـون، وجـب الكـف عن منعه ومنازعته على كل حالة، لأنا نأمن في هذه المنازعة أن تقع على وجه قبيح، وكل ما لا يؤمن فيه وجه القبح وجب الكف عنه.

ونظائر هذه الحال في فنون التصرف وضروب الافعال أكثر من أن تحصى.

فإنا لو عهدنا من بعض الناس الخلاعة والفسق وشرب الخمور والتردد الى مواطن القبيحة، ورأيناه في بعض الاوقات يدخل الى بيت خمار، ونحن لا ندري أيدخل للقبيح أم للانكار على من يشرب الخمر، فإنا لقوة ظننا بالقبيح منه على عادته المستمرة، يجب أن نمنعه من الدخول ونحول بينه وبينه اذا تمكنا من ذلك، وإن جاز على أضعف الوجوه، وأبعدها من الظن أن يكون دخل للانكار لا لشرب الخمر.

ولو رأينا من جرب عادته بالصيانة والديانة وانكار المنكر يدخل بيت خمار فإنه لا يحسن منعه من الدخول، لان الظن يسبق ويغلب أنه لم يدخل الا لوجه يقتضيه الدين، أما لانكار أو غيره.

فإن رأينا داخلاً لا يعرف له عادة حتى ولا يتوي ترفعنا أيضاً عن منعه لأنه لا يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل ولا امارة للقبيح ظاهرة.

فإن قيل: فكيف القول فيمن يتولى للظالم، وغرضه أن يتم له بهذه الولاية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجمع بين هذا الغرض وبين الوصول الى بعض منافع الدنيا، أما على وجه القبح أو وجه الاباحة.

قلنا: المعتبر في خلوص الفعل لبعض الاغراض أن يكون لولا ذلك الغرض لما فعله وأقدم عليه، وإن جاز أن يكون فيه أغراض أخرى ليس هذا حكمها.

فإن كان هذا المتولي لو انفردت الولاية بالاغراض الدينية وزالت عنها الاغراض الدنيوية لكان يتولاها ولا يدخل فيها.

ولو انفردت عن اغراض الدين بأغراض الدنيا لم يقدم عليها، فهذا دليل على أن غرضه فيها هو مايرجع الى الدين، وإن جاز أن يجتمع اليه غيره مما لايكون هو المقصود، وإن كان الامر بالعكس من هذا، فالغرض الخالص هو الراجع الى الدنيا، فحينئذ يقبح الولاية.

فإن قيل: مالوجه فيما روي عن الصادق عليه السلام من قوله: كفارة العمل مع السلطان قضاء حاجات الاخوان. أو ليس هذا يوجب أن العمل من قبله معصية وذنب حتى يحتاج الى الكفارة عنها؟ وقد قلتم أنها تكون في بعض الاحوال حسنة وراجحة.

قلنا: يجوز أن يكون عليه السلام أراد بذلك أن قضاء حاجات الاخوان يخرج الولاية من القبح الى الحسن، ويقتضي تقربها من جهة اللوم، كما أن الكفارة تسقط اللوم عن مرتكب ما يقتضيها، فأراد أن يقول: أن قضاء حاجات الاخوان يدخلها في الحسن، فقال: يكون كفارة لها، تشبيهاً.

ويمكن أيضاً أن يريد بذلك من تولى للسلطان الظالم، وهو لا يقصد بهذه الولاية التمكين من اقامة الحق ودفع الباطل، ثم قضى بعد ذلك حاجات الاخوان على وجه يسحن ويستحق الثواب والشكر، فهذه الولاية وقعت في الاصل.

ويجوز أن يسقط عقابها ويتمحص عن فاعلها، بأن يفعل طاعة قصدها ويكون تلك الطاعة هي قضاء حاجات اخوان المؤمنين، وهذا واضح.

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين.

*المصدر: على بن الحسين (الشريف المرتضى) رسائل الشريف المرتضى، اعداد السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، مدرسة آية الله العظمى الكلبيكاني، المجموعة الثانية، مطبعة الخيام قم ايران ط ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م ص ٨٩ ٩٧)*

## ١ـ رأي الشيخ محمد بن الحسن الطوسي الملقّب بـ (شيخ الطائفة)

ورد في كتاب المكاسب من (النهاية) في باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم:

"تولي الامر من قبل السلطان العادل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر الواضع الاشياء مواضعها جائز مرغّب فيه، وربما بلغ حد الوجوب لما في ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووضع الاشياء مواضعها، وأما سلطان الجور، فمتى علم الانسان أو غلب على ظنه: أنه متى تولى الامر من قبله، أمكنه التوصل الى اقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقسم الاخماس والصدقات في أربابها وصلة الأخوان ولا يكون في جميع ذلك مخلاً بواجب ولا فاعلاً لقبيح فإنه يستحب له أن يتعرض لتولي الأمر من قبلهم. ومتى علم أو غلب على ظنه: أنه لا يتمكن من جميع ذلك وأنه لا بد من أن يلحقه ضرب من التفريط في القيام بالواجبات أو يحتاج الى ارتكاب شيء من المقبحات، فلا يجوز له التعرض له على حال، فإن إلزم الولاية إلزاماً لا يبلغ تركه الى الخوف على النفس وسلب الاموال غير أنه يلحقه بعض الضرر وتحمل بعض الأثقال، فالأولى له أن يتحمل ذلك ولا يتعرض لعمل السلطان، فإن خاف الامتناع من ذلك على النفس أو الأهل أو على المال، أو على بعض المؤمنين في ذلك جاز له أن يتولى الأمر ويجتهد أن يضع الاشياء مواضعها، فإن لم يتمكن من الجميع فما يتمكن منه يجتهد في القيام به، وإن لم يمكنه ذلك ظاهراً، فعله سراً واخفاتاً وخاصة ما يتعلق لقضاء حقوق الأخوان والتخفيف عنهم فيما يلزم من جهة السلاطين الجورة من الخراج وغيره، فإن لم يتمكن من اقامة حق على وجه والحال وصفناه في التقية، جاز له أن يتقي في جميع الأحكام والأمور ما لم يبلغ ذلك الى سفك الدماء المحرمة فإنه لا تقية له في سفكها على حال.

ومتى تولى شيئاً من أمور السلطان من الامارة والجباية والقضاء وغير ذلك من أنواع الولايات، فلا بأس أن يقبل على ذلك الأرزاق والجوائز والصلاة. فإن كان ذلك من جهة سلطان عادل، كان ذلك حلالاً طلقاً، وإن كان من جهة سلطان الجور فقد رخص له في قبول ذلك من جهتهم، لأن له حظاً في بيت المال. ويجتهد أن يخرج من جميع ما يحصل له من جهتهم الخمس، ويضعه في أربابه، والباقي يواسي منه إخوانه من المؤمنين، ويصلهم ببعضه وينتفع هو بالبعض. ولا يجوز له أن يقبل من جوائزهم وصلاتهم ما يعلمه ظلماً وغصباً ويتعين له.

فإن لم يتعين له ذلك، وإن علم: أن المجيز له ظالم، لم يكن به بأس بقبول جوائزه، ويكون مباحاً له، والاثم على ظالمه. وإذا تمكن الانسان من ترك معاملة الظالمين في التجارات والمعاملات والمبايعات فالأولى تركها فإن لم يمكنه ذلك ولا يجد سبيلاً الى العدول عنه جاز له مبايعتهم

ومعاملتهم ولا يشتري منه مغصوباً يعلمه كذلك ولا يقبل منهم ما هو محظوراً في شريعة الاسلام.

فإن خاف من رد جوائزهم التي يعلمها غصباً على نفسه وماله، فليقبلها، فإن أمكنه أن يردها الى أربابها، فعل، وإن لم يتمكن من ذلك، تصدق بها عن صاحبها ولا بأس بشراء الأطعمة وسائر الحبوب والغلات على اختلاف أجناسها من سلاطين الجور، وإن علم من احوالهم: أنهم يأخذون ما لا يستحقون ويغصبون ما ليس لهم، ما لم يعلم في ذلك شيئاً بعينه غصباً، فإن علمه كذلك فلا يتعرض لذلك.

فإما ما يأخذونه من الخراج والصدقات وإن كانوا غير مستحقين لها، جاز له شراؤها منهم. ومتى غصب ظالم انساناً شيئاً ثم تمكن بعد ذلك المظلوم من ارتجاعه أو أخذ عوضه من ماله بذلك القدر، جاز له أن يأخذه من غير زيادة عليه. وإن تركه كان أفضل له وأكثر ثواباً.فإن أودعه الظالم وديعة وائتمنه منها، لم يجز له حبسها، ووجب عليه ردها ولا يخونه فيها. وإن أودعه شيئاً يعلم أنه غصب ويعرف صاحبه، لم يجز له رده على مودعه وينبغي له أن يرده على صاحبه. وإن علم أنه غصب، لم يعرف صاحبه، حبسه عنده الى أن يعرف صاحبه، فإن لم يتبين له صاحباً، تصدق به عنه ولا يرده على الظالم على حال".

*المصدر ـ الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ـ النهاية، طبعة حجرية (د.ت) ص ٣٥٦ - ٣٥٩*

## ٢ ـ رأي حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقّب بـ(سلاّر) (ت ٤٦٣):

السلطان على ضربين، أحدهما سلطان الحق العادل، والآخر سلطان الجور الظالم المتغلب، فأما الاول فمندوب الى خدمته ومعاونته، ومرغب فيه، وربما يوجب ذلك على المكلف، بأن يدعوه فيجب امتثال امره، فإذا ولى هذا السلطان انساناً، أمارة، أو حكماً، أو غير ذلك من ضروب الولايات، وجب عليه طاعته في ذلك، وترك الخلاف له فيه، وجائز قبول جوائزه وصلاته، وأرزاقه، وسايغ التصرف في ذلك على كل حال.

وأما السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئاً من الامور مختاراً من قبله، الا من يعلم، أو يغلب على ظنه، أنه اذا تولى ولاية من جهته، تمكّن من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقسمة الاخماس والصدقات الى مستحقيها، وصلة الاخوان، ولا يكون في شيء من ذلك تاركاً لواجب، ولا مخلاً به، ولا فاعلاً لقبيح، فإنه حينئذ مستحب له التعرض لتولى الامر من جهته، فإن علم أو ظن أنه لا يتمكن من ذلك، وأنه لا بد له من الاخلال بواجب، أو أن يفعل قبيحاً، لم يجز له تولي ذلك، فإن ألزمه السلطان الجائر بالولاية الزاماً لا يبلغ تركه الاجابة الى ذلك، الخوف على النفس، وسلب المال، وإن كان ربما لحقه بعض الضرر، أو لحقته في ذلك مشقة فالاولى أن يتحمل تلك المشقة، ويتكلف مضرتها، ولا يتعرض للولاية من جهته، فإن خاف على نفسه، أو على أحد من أهله، أو المؤمنين، أو على ماله، جاز له أن يتولى ذلك، وساغ له عند هذا الخوف، الدخول فيه، بعد الزامه له، وخوفه المذكور منه، ويجتهد ويحرص بعد هذا كله على وضع الامور الشرعية مواضعها، وإقرار الحق مقره، فإن لم يتمكن من ذلك، إجتهد فيما يتمكن منه، فإن لم يتمكن من فعل شيء ظاهراً، فعله سراً، لا سيما فيما يتعلق بحقوق الاخوان في الدين والتخفيف عنهم من ظلم السلاطين الجورة، من خراج وغيره، فإن لم يتمكن القيام بحق من الحقوق، والحال في التقية على ماذكرناه، جاز له أن يتقي في جميع الاشياء، وسائر الامور، والاحكام التي لا يتبلغ الى قتل النفس، وسفك الدماء، فإذا كان الامر في التقية ماذكرناه جاز له قبول جوائزه، وصلاته، مالم يعلم أن ذلك ظلم بعينه، فإذا لم يعلم أنه بعينه ظلم، فلا بأس لقبوله، وإن كان المجيز له ظالماً، وينبغي له أن يخرج الخمس من كل مايحصل من ذلك، ويوصله الى أربابه ومستحقيه، وينبغي له أن يقيل اخوانه من الباقي بشيء، ويتصرف هو في منافعه بالبعض الذي يبقى من ذلك)

*المصدر: الشيخ سلاّر ـ المراسم في الفقه، الجزء الثاني ص ٢٠٢ ـــ ٢٠٣*

## ٣ ـ رأي القاضي بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ ـــ ٤٨١هـ)

السلطان على ضربين: أحدهما سلطان الاسلام العادل، والآخر السلطان الجائر.

فأما سلطان الاسلام العادل فهو مندوب الى خدمته، ومرغّب فيها، وربما وجب ذلك على المكلّف طائفة لما فيه من وجوب اتّباعه، وطاعته، في أمره، ونهيه.

فإذا ولى السلطان انساناً أمارة، أو حكماً، أو غير ذلك من الولاة عليه، وجب عليه طاعته في ذلك، وترك الخلاف له فيه، وجاز قبول جوائزه، وصلاته، والتصرف في الجميع على كل حال.

وأما السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئاً من الامور من قبله الا أن يعلم، أو يغلب على ظنه أنه إذا تولى ولاية من جهته، تمكن من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقسمة الاخماس والصدقات على مستحقيها، وصلة الاخوان، ولا يكون في شيء من ذلك تاركاً لواجب، ولا مخلاً به، ولا فاعلاً بشيء من القبائح، حينئذ مستحب له التعرض لتولي الامور من جهته، وإن علم، أو غلب على ظنه، أنه لا يتمكن من ذلك، وأنّه لا يخلو من تفريط يلحقه في الواجبات، ويحتاج الى ارتكاب بعض المقبحات لم يجز له تولي ذلك.

فإن ألزمه السلطان الجائر بالولاية إلزاماً، لا يبلغ تركه الاجابة الى ذلك الخوف على النفس، وسلب المال، وإن كان ربما لحقه بعض الضرر، أو لحقه في ذلك مشقة، فالاولى أن يتحمل تلك المشقة، ويتكلف مضرّتها،و لا يتعرض للولاية من جهته.

وإن خاف على نفسه، أو على أحد من أهله، أو بعض المؤمنين، أو على ماله، جاز له أن يتولى ذلك، ويجري على وضع الامور في مواضعها، وإن لم يتمكن من فعل ذلك، إجتهد فيما يتمكن منه، وإن لم يتمكن من فعل ذلك ظاهراً، فعله سراً، ولا سيما حقوق الاخوان، والتخفيف عنهم من جور سلاطين الجور، من خراج، أو غيره.

وإذ لم يتمكن من القيام بحق من الحقوق، والحال في التقية على ماذكرنه، جاز له أن يتقي في سائر الامور والاحكام التي لا تبلغ الى سفك دم محرم، لأن هذا الدم ليس في سفكه تقية.

واذا تولى انسان من قبل السلطان الجائر، ولاية، جاز له، على جهة الرخصة، قبول الارزاق، والجوائز منه، لأن له قسطاً من بيت مال المسلمين، وينبغي له أن يجتهد ويحرص في اخراج الخمس من كل ما يحصل له من ذلك ويوصله الى مستحقه، ويصل اخوانه من الباقي، ويتصرف هو في منافعه بالبعض الذي يبقى من ذلك، وليس يجوز لأحد أن يقبل صلات

سلاطين الجور، وجوائزهم، مايعلم أنه بعينه غصب وظلم، فإن لم يتعين، جاز له قبوله، أو علم أن السلطان المجيز له بذلك، ظالم، ويكون على الاثم على الظالم دونه.

وإذا تمكن الانسان من ترك معاملة الظالمين بالبيع والشراء، وغير ذلك، فالاولى له تركها، ولا يتعرض لشيء منها جملة، وإن لم يتمكن من ترك ذلك معهم، كانت معاملته له في ذلك جائزة، الا أنه لا يشري منه شيئاً يعلم أنه مغصوب، ولا يقبل منه ماهو محرم في الشرع.

فإن خاف من رد جوائزهم وصلاتهم، على نفسه، وماله، جاز له قبولها، ثم يردها على أصحابها، ويجوز للانسان أن يبتاع ما يأخذه السلطان الجائر من الصدقات والخراج، وإن كانوا غير مستحقين لأخذ شيء من ذلك، الا أن يتعيّن له في شيء منه معين، أنّه غصب، فإنه لا يجوز له أن يبتاعه.

وكذلك يجوز له أن يبتاع منهم ما أراد من الغلات على اختلافها، وإن كان يعلم أنهم يغصبون أموال الناس، ويأخذون ما لا يستحقون، الا أن يعلم ايضاً، في شيء منه معين، أنه غصب، فلا يجوز له أن يبتاعه منهم.

واذا غصب الظالم انساناً، وتمكن المظلوم من أخذه، أو أخذ عوضه، كان ذلك جائزاً له، وتركه أفضل. فإن أودعه الظالم وديعة، لم يجز له أن يأخذ منها عوض ماله، ولا يتعرض لها بذلك ولغيره، بل يردها عليه على حالها، ولا يخونه فيها، فإن أودعه وديعة، يعلم أنها بعينها غصب، وعرف صاحبها، فلا يجوز له ردها على الغاصب لها، بل يعيدها على صاحبها، فإن علم أنها غصب، ولم يعرف لها صاحباً، أبقاها عنده، الى أن يعرفه، فإذا عرفه، ردها عليه، وإن لم يعرفه، لم يجز ردها على غاصبها، بل ينبغي أن يتصدّق بها عمن هي له).

*المصدر: ابن البراج الطرابلسي ــ المهذب، الجزء الاول ص ٣٤٦ ــ ٣٤٨*

* * *

وضع الشيخ ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٤٧٠ ــ ٥٤٨هـ) كتاباً باسم الملك علاء الدولة علي بن شهريار بن قادن من أسرة باوند ملوك مازندران، وكان علاء الدولة حكم ما بين ٥١١ ــ ٥٣٤هـ بعد نزاع مع أخوته وأقاربه على عرش والده، وجاء في مقدمة الطبرسي:

"وبعد، فإن أُشرف الكلام عند الخاص والعام ما وجه الى أشرف من حاز اليه رواء الملك الى بهاء العلم وسناء الحلم وإمضاء الحكم، لا زال مبراً على ملوك الدهر وولاة النهي والأمر بما آتاه من علو الشأن وجلالة القدر وميزه بجلائل من المجد والجلال وفواضل القدر من الفضل والافضال لا يندرج أدناه تحت القدرة والامكان، ولا ينال أقصاها بالعبارة والبيان، وهذه صفة الاصفهبد الأجل الملك العادل المؤيد المنصور، شرف الدنيا والدين ركن الاسلام والمسلمين ملك

مازندران علاء الدولة شاه فرشواذكر، أبي الحسن علي بن شهريار بن قادن أعلا الله شأنه ونصر سلطانه إذ هو باتفاق الأولياء والاعداء واطباق القرباء والبعداء واحد الدهر، وثمال أهل العصر، وغزة الافلاك الدائرة وعمدة العترة الطاهرة، ولا جرم قد ملكه الله زمام الدهر وأنفذ حكمه في البر والبحر وشدّ به أزر الاسلام ومهد له أسباب المعد له في الأنام وجعل أيامه للزمان أعياداً ومواسم، وللاقبال مباهج ومباسم ومتعه الله تعالى بجمال هذا الحال، وأدام له في العباد والبلاد كرائم الافضال ومواد النوال بلطفه وطوله وسعة جوده وفضله.

ثم إن خادم الدعاء المخلص بالولاء وإن سبق في ميدان الفضل فهو عكاشة غايته وبرزعلى فرسان العلم فهو غرابة رايته وإن كان قد قصر وهمه وهمه وجمع وكده وكده منذ خط الشباب بالمسك عذاره الى أن وخط الشيب بالكافور اطراره على اقتناء العلوم وجميع أفانينها وضبط قوانينها مقتطفاً من ثمار النحو والادب زواهرها وغررها وغترفاً من بحار أصول الدين وفروعه جواهرها ودررها، فإن كان فاضل وإن بعد في الفضل مداه وبلغ في كل علم أقصاه اذا لم يتشرف بتقبيل (بساط) الحضرة العليّة و لم ينسب الى جملة خدمها و لم يحسب في زمرة حشمها فهو ناقص عن حيز الكمال عادل عن الحقيقة الى المحال:

| | |
|---|---|
| لأنها الغاية القصوى التي عجزت | عن أن تأمل ادراكاتها الهمم |
| ما تستحق ملوك الدهر مرتبة | الا لصاحبها من فوقها قدم |
| فرأيه إن دجا ليل الشكوك هدى | وظله إن خطا صرف الردى حرم |

جلالة الملك أدنى درجاته وحماية الدين أقل أدواته واكرام ذوي الفضل من الأنام واصطناع الكرام والانعام على الخاص والعام أشهر صفاته، فالآمال منوطة به والهمم مصروفة اليه والثناء والحمد والشكر بأجمعها موقوفة عليه استقل بما عجزت الملوك عن حمل أعبائه وقام بما قعد الدهر عن معاناة عنائه بهمة عالية وعزيمة علانية وعقيدة علوية، فرد سمل الدين جديداً وأعاد ذميم الايام حميدا..

ولما عاق الدهر هذا الداعي ـ يشير الى نفسه ـ المخلص عن الاستسعاد بخدمة حضرته العالية، والانبساط لتقبيل بساطها والانخراط في سلك سماطها، والمرتوع في ظلال كرمها، والشروع في مشارع حرمها أراد أن يخدمها بخدمة تبقى عوائدها على تعاقب الايام وتناوب الشهور والاعوام فيؤلف كتاباً.."

*المصدر ـ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ـ إعلام الورى بأعلام الهدى، تقديم السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الحيدرية ومطبعتها، النجف ـ العراق، الطبعة الثالثة ١٣٩٠ ـ ١٩٧٠ ص ٣ ـ ٤*

## الملحق الثالث

### ـ بعض وصايا السيد بن طاووس لابنه حول العلاقة مع الحكام

ـ الفصل الحادي والعشرون والمائة: واعلم يا ولدي محمد بارك ا لله جلّ جلاله في حياتك وشرف مقامك، أن أصعب المخالطات مخالطة العصاة سواء كانوا ولاة أو غير ولاة اذا لم تكن مخالطتهم للانكار عليهم وبأمر ا لله جلّ جلاله لاهداء النصيحة المجردة اليهم فإن ا لله جلّ جلاله يريد من الانسان اذا خالطهم لغير ما أمره به مولاه المطلع على سره ونجواه أن يكون على أقل المراتب قلبه معرضا عمن ا لله جلّ جلاله معرض عنه ونافر ممن ا لله جلّ جلاله ماقت له أو ساخط عليه وهذا مقام صعب شديد وأنه وا لله بعيد وخاصة ان كان الذي يخالطه والياً وهو محتاج اليه وقد قضى حاجته أو أحسن اليه فكيف يبقى له قلب مع ا لله جلّ جلاله يوافقه في اعراض اقباله هيهات بل يفسد الوالي على الذي يقضي حاجته من دينه ومفارقة مولاه اكثر مما يصلح بقضاء ما قضاه ويغير كثيراً من حاله في أخراه.

ولقد كتب يوماً إليّ بعض الوزراء يطلب مني الزيارة والورود عليه فكتبت اليه جوابه كيف بقي لي قدرة على مكاتبتك في حوائجي وحوائج الفقراء وأهل الضراء وأنا مكلف من ا لله جلّ جلاله ورسوله (ص) والائمة (عليهم السلام) أن أكره بقاءك على ما انت عليه حتى يصل كتابي اليك ومكلف أن أريد عزلك عن مقامك قبل وصول كتابي وقدومه عليك.

* * *

الفصل الثاني والعشرون والمائة: ولقد قال قائل من الفقهاء فقد كانت الائمة (عليهم السلام) يدخلون على الملوك والخلفاء، فقلت له ما معناه أنهم صلوات ا لله عليهم كانوا يدخلون والقلوب معرضة عمن دخلوا عليه ساخطة عليه بقدر ما أراد ا لله جلّ جلاله من سخطه وإعراضه عنهم، قلت فهل تجد من نفسك هكذا اذا قضوا لك حاجة أو قربوك أو وقع إحسان اليك منهم قال لا، واعترف بتفاوت الحال وان دخول الضعفاء ما هو مثل دخول اهل الكمال.

الفصل الثالث والعشرون والمائة: ولقد كرر مكاتبتي ومراسلتي بعض ملوك الدنيا الكبار في أن أزوره في دار يتنافس في دخولها كثير من اهل الاغترار فقلت له مراسلة أنظر المسكن الذي أنت ساكنه الآن، فإن وجدت فيه حايطاً أو طابقة أو أرضاً أو فرشاً أو ستراً أو شيئاً من الامة وضع ا لله جلّ جلاله وفي رضاه حتى أحضر، واجلس عليه وأنظر اليه ويهون علي أن أراه.

وكتبت اليه غير مرة أن الذي كان يحملني على لقاء الملوك في بداية الاعمال التعويل بالاستخارة وقد رأيت الآن بما وهبني ا لله جلّ جلاله من الانوار والاطلاع على الاسرار أن الاستخارة في مثل هذه الاسباب بعيدة عن الصواب ومخاطرة مع رب الارباب...

* * *

الفصل الخامس والعشرون والمائة: واعلم يا ولدي محمد صانك ا لله جلّ جلاله عن مواقف اعراضه عنك وزانك بترادف خلع اقباله عليك وقبوله منك أن من جملة ما بليت به بالمخالطة للناس معرفة الملوك بي وحبهم لي حتى كاد أن يفسد سعادة الدنيا والآخرة ويحول بيني وبين مالكي صاحب النعم الباطنة والظاهرة وما كنت تدركني إلاّ وانني لابس ثياب العار بطلب ولايات دار الاغترار وقائداً لك الى الهلاك وعذاب النار وما خلصني من خطر اقبال ملوك الدنيا وحبهم وسلمني من السموم القاتلة في قربهم الاّ ا لله جلّ جلاله على التحقيق فإنا عتيق ذلك المالك الرحيم الشفيق وذاك أن أول ما نشأت بين جدي ورام ووالدي قدس ا لله أرواحهم وكمل فلاحهم وكانوا دعاة الى ا لله جلّ جلاله وطالبين له جلّ جلاله فالهمني ا لله جلّ جلاله سلوك سبيلهم واتباع دليلهم وكنت عزيزاً عليهم وما أحوجني ا لله جلّ جلاله باحسانه اليهم والي ما جرت عليه عادة الصبيان من تأديب لي منهم أو من إستاذ بسبب من اسباب الهوان وتعلمت الخط والعربية وقرأت في علم الشريعة المحمدية (ص) كما قدمنا ذكره وقرأت كتباً في أصول الدين.

وأراد بعض شيوخي أنني ادرس وأعلم الناس وافتهم واسلك سبيل الرؤساء المتقدمين فوجدت ا لله جلّ جلاله يقول في القرآن الشريف لجدك محمد (ص) ذي المقام المنيف (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين) أفرأيت أن هذا تهديد من رب العالمين لأعز مخلوق عليه من الأولين والآخرين أن يقول عليه بعض الاقاويل فكرهت وخفت من الدخول في الفتوى حذراً أن يكون فيما تقول عليه وطلب رياسة لا أريد بها التقرب اليه فاعتزلت عن أوايل هذا الحال قبل التلبس بما فيها من الاهوال واشتغلت بما دلني عليه العلم من العمل الصالح ولم أكن عرفت ولا سمعت من أحد ما قد كتبت

به اليك يا ولدي من الهدايات وفتح أبواب العنايات لكن كـان الأمـر مبينـاً علـى ظـاهر العبـادة وإيقاعها على مقتضى العادة.

ثم اجتمع عندي من أشار الى أن أكون حاكماً بين المختلفين على عادة الفقهاء والعلماء من السلف الماضين ومصلحاً لأمور المتحاكمين، فقلت لهم إنـي وجـدت عقلي يريـد صلاحي بالكلية ونفسي وهواي والشيطان يريدون هلاكي بالاشتغال بالامور الدنيويـة وأنـا قـد دخلت بين عقلي ونفسي والشيطان وهواي على أن أحكم بينهم بمجرد العدل ويتفقون كلهم مع العقل فلما توافقوا على الدوام على صواب هذه الاحكام وقال لسان حال العقل أنه لا يجوز أن يكون تبعاً لهم على الهلاك والجهل وما تهيأ في عمر طويـل أن أحكـم بـين هذيـن الخصمين أو أصـالح بينهم مصالحة تقر بها العين وينقطع معهم المنازعات والمخالفات فمن عرف من نفسـه الضعف عن حكومة واحدة مدة من الاوقات كيف يقدم على الدخول فيمـا لا يحصى مـن الحكومـات وقلت لهم انظروا من اتفق عقله ونفسه وطبعه وهواه وقوي على الشيطان وصـاروا كلهـم يـداً واحدة في طلب طاعة ا لله ورضاه وتفرغ من مهماته المتعينة عليه فتحـاكموا عنـده فإنـه يكـون قادراً بتلك القدرة على فصل الحكومات والمصالحات اذا حضر الخصومة بين يديه، فـاعتزلت يـا ولدي محمد عن رياسة هذا الباب ورأيت في ا لله جلّ جلاله ونفسي شغل شاغل بمقتضى حكـم الالباب.

* * *

الفصل السابع والعشرون والمائة: فأول شرك نصبه الشيطان ليفـرق بيـني وبـين ا لله جـلّ جلاله صاحب الرحمة والاحسان أنه طلبني الخليفة المستنصر جزاه ا لله عنـا خـير الجـزاء للفتـوى على عادة الخلفاء فلما وصلت عند باب الدخول الى من استدعاني لهذه الحال تضرعـت الى ا لله عزّ وجل مالك الأمان وسألته أن يستودع مني ديني وكلما وهبنيه ويحفظ علي كلما يقربني مـن مراضيه حتى أخرج من عند المشار اليه فحضرت فاجتهد بكل جهد بلغ توصيله اليه اني ادخـل في فتواهم فقواني ا لله جلّ جلاله على مخالفتهم والتهوين بنفسي وما أملكه في طلب رضـاء ا لله جلّ جلاله بالامتناع منهم والاعراض عنهم وجرت عقيب ذلك أهوال مـن السـعايات فكفـاني ا لله جلّ جلاله بفضله وزادني من العنايات..فلو أنني دخلت يا ولدي محمد ذلك اليوم معهم في هذه الفتوى الدنيوية ولعب اهل الدنيا وقواعدهم الردية كنت قد هلكت ابد الآبدين وكانوا قـد أدخلوني فيما يفرق بيني وبين رب العالمين.

* * *

الفصل الثامن والعشرون والمائة: وإيـاك ثـم إيـاك أن تدخـل معهـم في شـيء مـن هزلهـم ولعبهم وبدعهم المخالفة لجدك سيد المرسلين ولأبيك سيد الوصيين ثم عـاد الخليفـة ودعـاني الى نقابة جميع الطالبيين على يد الوزير القمي وعلى يد غيره من أكابر دولتهم وبقـي علـى مطـالبتي بذلك عدة سنين فاعتذرت باعذار كثيرة فقال الوزير القمي أدخل واعمل فيها برضا ا لله فقلـت له فلأي حال ما تعمل أنت في وزارتك برضاء ا لله تعالى والدولة أحوج اليك منها الي فلو كـان هذا يمكن كنت قد عملته أنت ثم عاد يتهددني ومـا زال ا لله جـلّ جلالـه يقويـني عليـك حتـى ايدني وأسعدني وعاد المستنصر وكلف مخاطبتي بصديق فتحيـل معـي بكـل طريـق فقـال امـا ان تقول إنّ الرضى والمرتضى كانا ظالمين أو تعذرهما فتدخل في مثل مـا دخـلا فيـه فقلـت أولئـك كان زمانهم زمان بني بويه والملوك شيعة وهم مشغولون بالخلفاء والخلفـاء بهـم مشـغولون فتـم للرضى والمرتضى ما أرادوا من رضاء ا لله جلّ جلاله.

واعلم: أن هذا الجواب اقتضاه التقية وحسن الظن بهمتهما الموسوية والا فإنني ما أعـرف عذراً صحيحاً لدخول المذكورين في تلك الامور الدنيوية، فإياك ثم إيـاك مـن موافقـة أحـد مـن الملوك على الهلاك ولا تؤثرن على ا لله جلّ جلاله مولاك ومالك دنياك وآخرتك سواه ولا تقبح ذكر سلف الطاهرين بمخالفة رضاه جلّ جلاله ولا تساعد على هدم ما بنوه من الشرف لك في الدنيا والدين ولاتجعلهم يوم القيامة خصوماً لك ومعرضين عنك ونافرين منك.

* * *

الفصل التاسع والعشرون والمائة: ثم عاد اغراؤهم بأبيك حتـى طلبـه ولـد الوزيـر القمـي والتمس أن اكون نديماً في البداية فعرفت أن ذلك يفضي الى هلاكي باشـتغالي بـالامور الدنيويـة فاجتهدت بكل حيلة ذكرتها وهو يراجعني حتـى قلـت لـه في آخـر كلمـات جملتهـا انـنى متـى نادمتهم وما اكشف لك ولوالدك أسرارهم واحكي لك اخبارهم اتهمتموني بـانني أسمـع فيكـم منهم ما تكرهون وتصيرون اعدائي ويؤدي الأمر بيني وبينكم الى مقاطعة والى ما تعلمون وايـاك ثم اياك أن تدخل معهم في شيء من هـذه الامـور فـلا تصـح وا لله منادمـة اهـل دار الغـرور الا بمفارقة مالك يوم النشور واكثر أمور اهل دار الفناء هزل مفسد ومخرب لدار البقـا وحـايل بـين العبد وبين مالك الاحياء ولا تصح منادمتهم بالجد والسـلامة مـن يـوم القيامـة هيهـات هيهـات كذب وا لله من يقول لك إنّ ذلك طريق من طرق السعادات.

* * *

الفصل الثلاثون والمائـة: ثـم عـاد الشيطان لعنـه ا لله إغراءهـم بـأبيك أن اختـار الخليفـة المستنصر جزاه ا لله خير الجزاء أن أكـون رسـولاً الى سـلطان التـتر فقلـت لمـن خـاطبني في هـذه

الاشياء ما معناه أن أنا ان نجحت ندمت وإن جنحت ندمت، فقال: كيف؟ فقالت: إن نجاح سعيي يقتضي أنكم ما تبغون أن تعزلوني من الرسالات الى أن الحق بالاموات وتشغلوني عن العبادات وغيرها من المهمات وان لم ينجح الأمر بين يدي سقطت من عينكم سقوطاً ادى الى كسر حرمتي وفتح باب اذيتي واشتغالي عن دنياي وآخرتي وقلت له ابلغ من هذا مما اجراه الله جلّ جلاله على لسان حال سعادتي.

فإياك ثم اياك أن يقول لك احد إن هذا من المساعدات على الطاعات ولا تقنع بالتأويل والمغالطات فإن كل أمر مخالف يخالف عقيدتك لا يجوز المعونة عليه بحركة من الحركات ولا باشارة من الاشارات ومن قال لك غير هذا فهو من حبايل الشيطان وكلامه هذيان.

ثم عاد الخليفة المستنصر جزاه الله خير الجزاء وكلفني الدخول في الوزارة وضمن لي أنه يبلغ بي في ذلك الى الغاية وكرر المراسلة والاشارة وقد شرحت لك في كتاب (الاصطفاء) هذا الابتلاء والبلاء فراجعت واعتذرت حتى بلغ الامر الى أن قلت ما معناه ان كان المراد بوزارتي على عادة الوزراء يمشون أمورهم بكل مذهب وكل سبب سواء كان ذلك موافقاً لرضاء الله جلّ جلاله ورضاء سيد الانبياء والمرسلين أو مخالفاً لهما في الآراء فانك من ادخلته في الوزارة بهذه القاعدة قام بما جرت عليه العوائد الفاسدة وان اردت العمل في ذلك بكتاب الله جلّ جلاله وسنة رسوله (ص) فهذا امر لا يحتمله من في دارك ولا مماليكك ولا خدمك ولا حشمك ولا ملوك الأطراف ويقال لك اذا سلكت سبيل العدل والانصاف والزهد إن هذا علي بن طاووس علوي حسيني ما أراد بهذه الامور الا ان يعرف اهل الدهور أن الخلافة لو كانت اليهم كانوا على هذه القاعدة من السيرة، وان في ذلك رداً على الخلفاء من سلفك وطعناً عليهم فيكون مراد همتك أن تقتلني في الحال ببعض اسباب الاعذار والأهوال فإذا كان الامر يفضي الى هلاكي بذنب في الظاهر فها أنا ذا بين يديك اصنع بي ما شئت قبل الذنب فأنت سلطان قادر وشرعت الرحيل والانتقال عن بغداد بالكلية وما زلت بالله جلّ جلاله حتى انتقلت الى الحلة وسلم الله جلّ جلاله برحمته الأولية وبعنايته بالسلف الصالح وصابهم لجلالة بالذرية..

* * *

الفصل الثاني والثلاثون والمائة: واعلم يا ولدي محمد علمك الله جلّ جلاله ما انت محتاج الى تعليمه مما يزيدك من تعظيمه وتكريمه، أن الدخول مع الولاة لو كان شيئاً يزيد المسلم في شرف دنياه كنت قد عمّرت لك من الشرف بالدخول معهم والقبول منهم نهايات المأمول ولكنه خلاف ما كان عليه سلفك وعار على من دخل فيه ونقص لا يبلغ وصفي إليه ومتى رأيت من أهل عقيدتك وعقيدة آبائك الطاهرين من تعتقد له شرفاً بولاية ومعونة أحد من

الظالمين فينبغي أن تعرف أنه مسكين مريض القلب سقيم الدين يحتاج الى من يحمله الى بيمارستان (المستشفى) ويعالجة تارة بالاحسان وتارة بالهوان حتى يفيق من سكرته ويعرف قدر مصيبته فالحق سبيل واضح..

* * *

الفصل الثامن والاربعون والمائة: وأما الجهاد يا ولدي شرفك ا لله جلّ جلاله بمجاهدة نفسك وكل من يشغلك عنه بل قواك قوة تدفع عنك مشقة الاجتهاد حتى تتلذذ بكل مبذول في القرب منه.

فاعلم: إنك ان وجب عليك الجهاد بين يدي من تجب طاعته عليك فهو صلوات ا لله عليه (= الامام المهدي) يعرفك وظائف الجهاد ويكفيك ويكفيني أن أكتب ما عرفني ا لله جلّ جلاله من ذلك اليك، وإن ابتليت بجهاد مع غير من يجب طاعته فإن كان فرضاً عاماً يخاف على الاسلام ان يذهب بيضته وتستأصل شأفته فإنك تعلم أن النفوس والرؤوس وكل ما يعز عليك من ا لله جلّ جلاله فاحق مما يذل كل عزيز والدنيا كلها لواهبها واجمل ما انفقت ذخاير العقول في مراد جالبها ومن أحق بالاجساد والأرواح والعقول بكل ما في الوجود من ا لله جلّ جلاله الذي أنت وما في يدك صادر عن ذلك الجود فمتى دعاك اليه فإياك أن تتوقف من حمل نفسك ومالك اليه فانك ان بخلت بها عليه في بذلها سلبها عزرائيل (ع) أو غيره وضاع منك شرف الخدمة بتسليمها اليه وبذلها في اعزاز دينه الذي يعز عليه.

* * *

الفصل التاسع والأربعون والمائة: واعلم يا ولدي ثبتك ا لله جلّ جلاله على طريق الاخلاص واثبت اسمك في ديوان الاختصاص أنه كان قد غلب التتار على بلاد خراسان وطمعوا في هذه البلاد ووصلت سراياهم الى نحو مقاتلة بغداد في زمان الخليفة المستنصر جزاه ا لله عني بما هو أهله فكتبت الى الامير (قشمر) وكان اذ ذاك مقدم العساكر خارج بلد بغداد وهم مبرزون بالخيم والعدد والاستظهار ويخافون أن تأتيهم عساكر التتار وقد تودي في باطن البلد بالخروج الى الجهاد فقلت بالمكاتبة استأذن لي الخليفة واعرض رقعتي عليه في أن يأذن لي في التدبير ويكونوا حيث أقول يقولون وحيث اسكت يسكتون حتى اصلح الحال بالكلام فقد خيف على بيضة الاسلام وما يعذر ا لله جلّ جلاله من يترك الصلح بين الانام وذكرت في المكاتبة انني ما أسير بدرع ولا عدة الا بعادتي من ثيابي ولكني أقصد الصلح بكل ما في أيديكم لله جلّ جلاله ولا أبخل بشيء لا بد منه وما أرجع بدون الصلح فإنه مما يريده ا لله عزّ وجل ويقربني منه فاعتذروا وأرادوا غير ما أردناه.

أقول: وقد حضرت عند صديق لنا وكان استاذ دار وقلت لـه تستأذن لي الخليفـة في أن أخرج أنا وأخي الرضا وأولاد محمد بن محمد بن محمد الاعجمـي ونـأخذ معنـا مـن يعـرف لغة التتار ونلقاهم ونحدثهم بما يفتح ا لله جلّ جلاله علينا لعل ا لله جلّ جلاله يدفعهم بقـول أو فعل أو حيلة عن هذه الديار فقال نخاف أن تكسروا حرمة الديوان ويعتقدوا أنكـم رسـل مـن عندنـا فقلت تغدو معنا ديوانية ومن تختارون ومتى ذكرناكم أو قلنا إننا عنكم يحملون رؤوسـنا اليكم فقد أبحاكم ذلك وأنتم معذورون ونحن انما نقول اننا أولاد هذه الدعوة النبوية والمملكة المحمديـة وقد جئنا نحدثكم عن ملتنا وديننا فان قبلتـم والا فقـد اعذرنـا الى ا لله جـلّ جلالـه والى رسـوله (ص) فقال اجلس في موضع منفرد أشار اليه وظاهر الحال أنه انهى ذلك الى المستنصر جزاه ا لله عني ما هو أهله ثم أطال وطلبني من الموضع المنفرد وقال ما معناه اذا دعت الحاجة الى مثل هـذا أذِنّا لكم لأن القوم الذين قد غـاروا مـالهم متقـدم تقصدونـه وتخاطبونـه وهـؤلاء سـرايا متفرقـة وغارات غير متفقة فقلت لهم اذا تركتم الاذن لنـا في ذلـك فقـد حصـل لنـا الاخـلاص في النيـة فنخاف أن تطلبونا وقت الأذان وما كان عندنا هذا الاخلاص فلا نوافقكم على الخـروج اليهـم فلم يأذنوا في ذلك وكذا جرى فإنني كنت استأذنت الخليفة في زيارة مولانا الرضا عليـه التحيـة والثناء بخراسان فأذن وتجهزت وما بقي الا التوجه الى ذلك المكـان فقـال مـن كـان الحديـث في الاذن اليه قد رسم انك تكون رسولاً الى بعض الملوك فاعتذرت وقلت هذه الرسـالة ان نجحـت مـا يـتركوني بعدهـا اتصـرف في نفسـي الا لا أزال رسـولاً وان جنحـت صغـر أمـري عندكـم وانكسرت حرمتي واعتقدتم انني ما أعرف القيام بمثل هذا ثم لو توجهت كان بعدي من الحساد من يقول لكم انه يبايع ملك الترك ويجيء به الى هذه البلاد وتصدّقونه وتصـير همتكـم في انفـاذ من يقتلني بالسم وغيره فقال وما يكون العذر؟ قلت انني استخير واذا جاءت لا تفعل فهو يعلـم انني لا أخالف الاستخارة أبداً فاستخرت واعتذرت..

*المصدر،علي بن موسى بن جعفر بن محمود بن طاووس الحسني الحسيني، كشـف المحجـة لثمـرة المهجـة، دار المرتضـى بـيروت الطبعـة الاولى ١٤١٢ ـ ١٩٩١، ص ص ١١٥، ١١٦–١١٨، ١٢٠ ـ ١٢٤، ١٥٣ ـ ١٥٦*

# الملحق الرابع

## ـ رسالة بن المؤيد سلطان الدولة السربدارية في خراسان الى الشهيد الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

سـلام كنشـر العنـبر المتضـوع ... يخلّف ريح المسـك في كـلّ موضـع

سـلام يبـاهي البـدر في كـل مـنزل ... سـلام يضاهي الشمس في كـل مطلـع

علـى شمـس ديـن الحـق دام ظلـه ... بحـدّ سـعيد في نعيـم ممتّـع

ادام الله تعالى بمجلس المولى الهمام، العالم العامل، الفاضل الكامل السالك الناسك، رضي الاخلاق وفيّ الاعراق، علامة العالم، مرشد الامم، قدوة العلماء الراسخين، اسوة الفضلاء والمحققين، مفتي الفرق الفارق بالحق، حاوي الفضائل والمعالي، وارث علوم الانبياء والمرسلين، محيي مراسم الائمة الطاهرين، سر الله في الارضين، مولانا شمس الملة والدين مد الله اطناب ظلاله بمحمد وآله من دولة راسية الاوتاد ونعمة متصلة الامداد الى يوم التناد.

وبعد: فالمحب المشتاق مشتاق الى كريم لقائه غاية الاشتياق، وأن يمنّ بعد البعد بقرب التلاق:

حرم الطرف من محياك لكن حظي القلب من محياك ربّما ينهي الى ذلك الجناب لا زال مرجعا لأولي الالباب ان (شيعة خراسان ) صانها الله عن الاحداث، متعطشون الى زلال وصاله والاغتراف من بحر فضائله وافاضاته، وافاضل هذه الديار قد مزّقت شملهم ايدي الادوار، وفرقت جلّهم او كلهم صنوف صروف الليل والنهار.

قال (اميرالمؤمنين) عليه سلام رب العالمين: ثلمة الدين موت العلماء، وانا لا نجد فينا من يوثق بعلمه في فتياه، ويهتدي الناس برشده وهداه فهم يسألون الله تعالى شرف حضوره، والاستضاءة باشعة نوره والاقتداء بعلومه الشريفة، والاهتداء برسومه المنيفة، واليقين بكرمه

العميم وفضله الجسيم ان لا يخيب رجاءهم، ولا يرد دعـاءهم، بـل يسـعف مسـؤولهم، وينجـح مأمولهم.

قال ا لله تعالى: (والذين يصلون ما امر ا لله بـه ان يوصـل ). ولا شـك ان أولى الارحـام أولى بصلته الرحم الاسلامية الروحانية، واحرى القرابات بالرعاية القرابة الايمانية ثم الجسـمانية، فهما عقدتان لا تحلهما الادوار والاطوار، بل شعبتان لا يهدمهما إعصار الاعصار .

ونحن نخاف غضب ا لله على هذه البلاد لفقدان الرشـد، وعـدم الارشـاد، والمـأمول مـن انعامه العام، واكرامه التام ان يتفضل علينا، ويتوجه الينا متوكـلا عـلى ا لله القديـر، غـير متعلـل بنوع من المعاذير ان شاء ا لله تعالى.

والمتوقع من مكارم صفاته، ومحاسن ذاته اسبال ذيل العفو على هذا الهفو، والسـلام عـلى اهل الاسلام .

المحب المشتاق :علي بن المؤيد

*المصدر: محمد جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الاول) اللمعة الدمشـقية، تحقيـق محمـد كلانتر، منشورات مكتبة الداوري، قم ايران الجزء الاول المقدمة ص١٤٣ ١٤٥، عن روضات الجنات الطبعـة الحجرية الجـزء الثـالث ص ٢، وقـد أسـقطت الرسـالة مـن الطبعـة الحديثـة مـن الروضات والاكتفاء بمجرد الاشارة الى الرسالة.*

# الملحق الخامس

## نص فرمان الشاه طهماسب بن الشاه اسماعيل الصفوي الى الشيخ علي بن عبد العال العاملي الكركي

بسم الله الرحمن الرحيم

أمرُ الملك الشرف، نفّذ بأنه: منذ سطوع تباشير صباح الدولة الأبدية، وظهور رايات القدرة المهابة التي بدون توافق القضاء معها، لم يستطع أن يكتب للسعداء، وعلوّ رايات الشريعة النبوية الغرّاء التي أزالت ضلال الجاهلية من هذا العالم؛ منذ ظهور الشمس، ومن أركان السلطان، وأحياء مراسيم شريعة سيد المرسلين، وإظهار الطريقة الحقّة للأئمة المعصومين التي تعتمد على الصبح الصادق، ورفع غبار الظلام من بدع المخالفين، وظهور شمس العدالة والتدين، صاحب الأمر، ومنشأ حصول اليقين، وبدون ادنى شك، ومناط الوصول للأيدي الأمينة والتبعية والانقياد لعلماء الدين، الذين حفظوا شرعة سيّد المرسلين، بواسطة هداية وإرشاد كافة الأنام، وتخليصهم من مضيق الضلالة والضياع الى ساحة الإهتداء، وبيُمن وبركات افاداته وعلمه ازال كدرة الجهل من خواطر المقلدين.. لاسيما في هذا الزمان المضطرب، الذي جاء فيه عالي الشأن... بمثل مرتبة أئمة الهدى عليهم السلام.

فهو صاحب رتبة خاتم المستشهدين، ووارث علوم سيد المرسلين، وحارس دين أمير المؤمنين، وقبلة الأتقياء المخلصين، وقدوة العلماء الراسخين، حجة الإسلام والمسلمين، هادي الخلائق الى الطريق المبين، ناصب أعلام الشرع المتين، متبوع أعالم الولاء في الأوان، ومقتدى كافة أهل الزمان، مبين الحلال والحرام، نائب الامام عليه السلام.. كإسمه العالي علياً عالياً، الذي بواسطة القوة القدسية أوضح مشكلات الأمة، وبالاستفادة من علومه، ارتفعت مكانة العلماء في الأقطار والأنصار، وبالاستفادة من أنوار مشكاته وفيض آثاره صار العلماء مرفوعي الرؤوس، وصار الأكابر والأشراف يقضون يومهم في إطاعته، والإنقياد لأوامره ونواهيه الذي

هو كهف الهداية واعضامه وموجب للنجاة حيث همه الجميع، ونيّاتهم المحترمة تبذل في سبيل علائه وإرتقاء مكانه، وازدياد مراتب عالية الشأن.

قررنا أن على السادات العظام والأكابر والأشراف المفخمين، والأمراء والوزراء وأركان الدولة ذوو الصفات العالية أن يجعلوا من المومى اليه مقتداهم، وامامهم في جميع أمور الطاعة، والإنقياد. فما يأمر به مأمور به. وما ينهى عنه منتهى عنه، وأي شخص من المسؤولين والمتصدّين للأمور الشرعية في المملكة المحروسة والعساكر المنصورة، اذا ماعزله فهو معزول. وأي شخص نصبّه فهو منصّب، ولا يحتاج في ذلك الى سند آخر، وأي شخص عزله فلا يمكن تنصيبه حتى ينصّبه هو.

ولذلك قررنا أن تكون مزرعة شميسة والنواعير المنضوية في تلك الأرض على نهر النجف الأشرف، والنهر الجديد المسمى "راقية" من الشتوي والصيفي، ومزرعة "شويخات" و"لرم ليرب" من أعمال "دار الزيد" بحدودها المذكورة في الوثيقة المليّة مع أراضي أم ( ... ) واراضي "كاهن الوعد" و "رماحية" التي هو أحياها، أن تكون هذه وقفاً صحيحاً شرعياً على المشار اليه، وبعده على أولاده ما تعاقبوا وتناسلوا وذلك طبقاً لما هو مدوّن في الوقف.

وصدر حكم الذي يطاع في العالم بأن كل أرض العراق توضع باختياره، دخلها وخراجها، وعلى موظفي الدولة أن يجعلوا من العراق غير تابع لإقليم الأحوار، وهو بحاله تابع أمر خراجه ووارده للعلامة.

وأن كل ما يأمر به العلامة بخصوص الموظفين فيه والرعية والأموال التابعة له فهو أمر قطعي، ويجب على موظفي الدولة إجراؤه.

وقد أمرنا أن يبقى مبلغ عشرة توامين تبريزية و ٨٠٠ تومان في دار السكة، وتعزل للعلامة ومتى ما استطاع أن يبعث لها من يأخذها أخذها، ليخرجها في شؤونه، وشؤون من هم بمعيته.

وقد أمرنا بأن تعطى ماليات منطقة "اليرقانية" وتوابعها، وبالخصوص "حاجي وجيه" لمدة سنة، والتي تبلغ ٧٠ توماناً وذلك عوضاً عن مبلغ ٧٢ تومان التي كانت تصله من قبلنا.

وقد أمرنا بإمضاء أمركم بخصوص الاثني عشر عائلة من طائفة (زيد) وغيره لايكون.

وقد أمرنا بإعفاء كل ما يملكه العلامة من الرسوم "العشر ، العشر والنصف، رسم المهر، رسم الوزارة، رسم الصدارة، حق الكيل، حق الحيازة.. وأمثالها".

وقد أمرنا موظفي ديوان العراق بأن لايكون لهم شأن بأي من الأملاك التي له ولرعاياه ـ العلامة ـ وإذا حدث أي خطأ في تحريم أحد من الرعايا فبإمكان موظفي العلامة أن يحلّوا الامر ولهم الكلام الأخير .

وقد أمرنا بأن يكون أمر الزراعة في أطراف "اليرقانية" مثل " منطقة "ألوس حولاني" للعلامة يأمر فيها ما يشاء. وفي حالة ذهاب العلامة الى بعض المناطق من أجل هداية الناس، فإن أوامره في حالة غيابه مطاعة كما في حضوره. ولعلوّ مقام العلامة، أمرنا كلّ الولاة والامراء بأن يؤدوا له واجب التعظيم والتشريفات، وأن لا ينتظروا زيارته لهم، بل عليهم زيارته، والتعظيم له والاحترام. وقد أمرنا بتحويلِ كل الأموال المقررة له ـ العلامة ـ في الأعوام السابقة والمتجمعة في "دار السكة" أن تعاد له فوراً.

وأن تضرب السكك في مدينة المؤمنين " الحلة" بحضور وكلاء العلامة، وتكون "اليرقانية" وتوابعها تابعة لحكم العلامة حسب الأمر.

وبما أن محصولاتها ملك له، فقد أمرنا بعدم أخذ العوض عن البذار، وأن لا يدقق في تواريخ السندات، وأن يكون كلام العلامة هو الملاك والحكم.

ومن يخالفكم ـ ايها العلامة ـ يجب ان يتوقع الحساب الشديد.

*مترجم عن الفارسية. نقلاً عن: الميرزا عبدالله الاصبهاني ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء، مطبعة الخيام، قم ، ايران، ١٤٠١ هـ (١٩٨١) ص ٤٤٨ .*

# الملحق السادس

## رسالة الآخوند محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد ا لله المازندراني الى السلطان العثماني محمد رشاد عام ١٩٠٩ ويتفرع منها ثلاث صور للصدارة ورئيس مبعوثان وللمشيخية تستحثهم على تطبيق الدستور المعلن عام ١٩٠٨ وهذا نص الرسالة:

در علية حضرت مبارك اعلا حضرت اقدس خليفتنا خلد ا لله سلطانه

صورة أجل أشرف صدر أعظم،

صورة حضرت رئيس مبعوثان،

صورة حضرت شيخ الاسلام دامت بركاته:

قسماً بالواحد الأحد جلت عظمته، وبخاتم الانبياء عليه صلواته وتحيته وبحقيقة الشرع، والدين الحنيف، بعد أن رأينا الشيطان استولى بالغواية على شاه ايران الذي نقض العهد والايمان واستخف بالقرآن، وهتك بيوت ا لله المعظمة، وقتل النفوس المحترمة وما أصغى لمواعظنا الشافية، و لم تكن له أذن واعية أعلنا بحكم ا لله تعالى فيه وحرمنا اطاعته لمن يناصبه ويدانيه حولنا الرجاء نحو سلطان الاسلام على الاطلاق المتفضل على العموم على كافة الافاق باعلان القانون الاساسي والمشروطية القائد بالمداومة عليه زمام الرعية وعموم الفرق الاسلامية وبذلك انكشف لدينا أن الاسلام يعلو ولا يعلى عليه، خصوصاً بعد انطماس آثار الاستبداد وعقد الاخوة، والاتحاد، والمساواة بين الفقير والغني ومساعدة المظلوم على الظالم الشقي، والآن بلغنا أن بعض الناس تداخلهم الخناس فاعماهم وأصمهم ونفث الشيطان على لسانهم بكلمة حق يريدون ترويج باطلهم، بأنا نطلب الشرع وليت شعري فهل يمكن قيام الاحكام الشرعية بغير المشروطة، وهل يمكن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بقطع عرق الاستبداد، ومتى عارض القانون الاساسي الاحكام الشرعية، وفي أي مادة عارض الصوم والصلاة والحج والزكاة، ومتى أوجب غير المشروع وبدل أصول الدين والفروع، فنأمل من سلطان الاسلام دامت إفاضاته وبركاته عدم الاصغاء لكافة هؤلاء فإنهم إما أعداء وإما جهلاء، وهذه الملة الاسلامية التي هي محل نظر

الدول الاجنبية، يجب على الذات المقدسة حفظها ورفعها بعد حفظها وذلك باتفاق الكلمة وحقن دماء الامة خصوصاً في العاصمة فإنها بيضة الاسلام، وبها قامت دعائم شريعة سيد الانام وتستوجب بذلك خالص الدعوات الخيرية تحت القبة المنورة

الحيدرية وإن شاء ا لله باعزازكم لهذه الملة الشريفة يندمل قلب الشريعة المقروح عن أفعال محمد علي شاه وسوف يرى ما جنته يداه (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)

الداعي لدوام الدولة العلية

علماء الفرقة الجعفرية).

*المصدر: مجلة العرفان بتاريخ ١٧ آب ١٩٠٩ الجزء التاسع ص ٣٩٨*

# الملحق السابع

## رسالة الامام الخميني الى السيد علي الخامنئي (رئيس الجمهورية الاسلامية الايرانية حينذاك) بشأن ماتناوله في خطبة الجمعة في العاشر من جمادى الاول ١٤٠٩هـ الموافق ٣١ ديسمبر ١٩٨٨ حول ولاية الفقيه المطلقة

ـ كان يبدو من حديثكم في صلاة الجمعة ويظهر انكم لا تؤمنون ان الحكومة التي تعني الولاية المخولة من قبل الله الى النبي الاكرم (ص) مقدمة على جميع الاحكام الفرعية الالهية.

وان استشهادكم بقولي :(ان صلاحية الحكومة في اطار الاحكام الالهية ) يخالف بصورة كلية ما قلته، ولو كانت صلاحيات الحكومة محصورة في اطار الاحكام الفرعية الالهية لوجب ان تلغى اطروحة الحكومة الالهية والولاية المطلقة المفوّضة الى نبي الاسلام (ص) وان تصبح دون معنى..

واشير الى نتائج ذلك، التي لا يستطيع اي احد ان يلتزم بها : مثلا شق الشوارع الذي يستلزم مصادرة منزل او حريمه ليس موجودا في اطار الاحكام الفرعية، وان نظام الخدمة العسكرية الالزامية وارسال الجيوش الى الجبهات والحيلولة دون دخول او خروج العملة الصعبة ومنع استيراد او تصدير اي نوع من البضائع ومنه الاحتكار ما عدا شيئين او ثلاثة والجمارك والضرائب ومنع الغلاء الفاحش وتحديد الاسعار وتحريم ادمان المخدرات بأي شكل ما عدا شرب المسكرات، وحمل الاسلحة بأي صورة ومئات الامثلة تخرج من صلاحيات الدولة بناء على تفسيركم..وكذلك مئات الامثلة الاخرى.

لا بد ان اوضح : ان الحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلقة، وواحدة من الاحكام الاولية للاسلام، ومقدمة على جميع الاحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، وان باستطاعة الحاكم ان يخرب اي مسجد او بيت يقع في طريق الشارع، ويعطي قيمة ذلك البيت لصاحبه .. ويستطيع الحاكم ان يعطل المساجد عند الضرورة، وان يخرب المسجد الذي يصبح كمسجد ضرار ولا يستطيع ان يعالجه بدون التخريب، وتستطيع الحكومة ان تلغي من طرف

واحد الاتفاقيات الشـرعية الـتي تعقدهـا مـع الشعـب اذا رأتهـا مخالفـة لمصـالح البلـد والاسـلام، وتستطيع ان تقف امام اي امر عبـادي او غـير عبـادي اذا كـان مضـرا بمصـالح الاسـلام، مـادام كذلك.

ان الحكومة تستطيع ان تمنع مؤقتا وفي ظروف التنـاقض مـع مصـالح البلـد الاسـلامي اذا رأت ذلك ان تمنع من الحج الذي يعتبر من الفرائض المهمة الالهية.

وما قيل حتى الآن، وما قد يقال ناشيء من عدم معرفة الولاية المطلقة الالهيـة. ومـا قيـل من انه قد اشيع عن الغاء المزارعة والمضاربة مع صلاحيات الدولة الجديـدة (الـتي اعطاهـا الامـام لوزير العمل) اقول بصراحة: وليكن ذلك صحيحا فرضا، انه من صلاحيـات الحكومـة، وهنـاك امور اكثر منها لا اريد ان ازعجكم بها.

*المصدر: صحيفة كيهان باللغة الفارسية الصادرة في طهـران عـدد رقـم ١٣٢٢٣، بتـاريخ ١٦ / جمادى الاولى/ ١٤٠٩هـ ٦ يناير ١٩٨٩)*



# حوارات خاصة

# حوار مع سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ـ رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان

*س ١: ننطلق في طرح أسئلتنا من الإشكالية التالية: الإمامة في الوعي الشيعي التاريخي نظرية مقفلة، تقف عند غيبة الإمام المهدي (ع) الأمر الذي تحظر معه الإمامة إقامة إمامة/ دولة في عصر الغيبة، فكيف ينظر سماحتكم إلى هذه الإشكالية؟*

ج: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلي آله الطيبين الطاهرين:

إن الإمامة لا تقف عند غيبة الإمام المهدي (عج) بل هي مستمرة بحياته، ومن ثم فنظرية الإمامة ليست مقفلة، بل مفتوحة على الصيرورة التاريخية للأمة والعالم. ونشير هنا إلى روايات السنة النبوية التي رويت من طريق أهل السنة والشيعة، وهي - على الظاهر - متواترة، من قبيل روايات (اثنا عشر خليفة، اثنا عشر أمير كلهم من قريش) ومن قبيل (لو لم يبقَ من الدنيا إلا يوم واحد لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً) ومن قبيل حديث الثقلين. ولكن هناك فرقاً بين الإمامة ومشروع الدولة، فالإمامة في المعتقد الشيعي الإمامي الإثني عشري مرتبطة بالنص والعصمة ومقصورة باعتبارها مؤسسة موجودة في التاريخ الفعلي المشهود على مرحلة تاريخية محددة بحضور وظهور الأئمة المعصومين الاثني عشر عليهم السلام وقد توقفت الإمامة باعتبارها مؤسسة عن الفعل والتأثير التاريخي بسبب الغيبة.

فالإمامة موجودة فعلاً، وإمام الوقت موجود فعلاً والإمام الفعلي هو الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن) (عجل الله تعالى فرجه) وهذا أمر يتصل بالمعتقد.

أما الدولة فهي أمر آخر، وهي (الدولة) ليست نظرية مقفلة، بل هي مشروع تاريخي مطروح للتنفيذ دائماً، ولابد من إقامته، ولابد أن تقوم هذه الدولة في جميع العصور، ومنها عصر الغيبة.

والموقف الفقهي من الدولة هو غير الموقف الكلامي من الإمامة.

لقد كان من الواجب أن تتطابق الإمامة مع الدولة والحكم السياسي التنظيمي في التاريخ وقد حصل هذا مرة واحدة بعد النبي (ص) في حياة الإمام علي وفي فترة قصيرة جداً من حياة الإمام الحسن بن علي (ع) هي أشهر تولية للخلافة إلى التسوية التي تمت مع معاوية بن أبي سفيان في (عام الجماعة) وانفصلت الإمامة عن الدولة منذ ذلك التاريخ.

إن القول عن فقهاء الإمامية أنهم في أول أمرهم تنكروا للدولة مطلقاً و لم يعترفوا بضرورة وجود دولة، قول يفتقر إلى دقة. لقد كان فقهاء الإمامية حذرين من مشاريع إنشاء الدولة التي كانت تتوقف على حركات عسكرية انقلابية. وقد كان موقف أئمة أهل البيت (ع) الثابت هو رفض الأساليب العسكرية الانقلابية. والنصوص المروية عنهم في هذا الشأن - وخاصة ما صدر عن الإمام الصادق (ع) - معروفة.

أما القول أن فقهاء الإمامية يرفضون أن تكون في المجتمع دولة، ويعيشون خارج المجتمع بهذا الاعتبار، وخارج المشروع السياسي للمجتمع والأمة، فهذا أمر يحتاج إلى تثبت حيث أن كلمات الفقهاء منذ عصر الغيبة، منذ الشيخ الطوسي وما قبله أيضاً، لا تدل على ذلك.

إذن ينبغي أن نفرق بين الأمرين: بين مشروع الدولة وبين موضوع الإمامة. ونحن ننظر لهذا الأمر من هذه الزاوية. نحن نعتبر أن لا ملازمة بين هذين الأمرين.

*س٢: غيبة الإمام المهدي هي تقرير ضمني بعدم إمكانية إقامة الدولة وحجب المشروعية عن كل الحكومات القائمة في عصر الغيبة، فما هو التبرير الشرعي لإقامة الدولة مع استذكار معطى ومقصد الغيبة؟*

ج: إن الجواب على هذا السؤال هو بالنفي أيضاً. إن وظيفة الإمامة هي غير وظيفة الدولة. حيث إن وظيفة الإمامة في الدرجة الأولى ليست الحكم السياسي كما بيّنا في كتابنا نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بل حفظ الدين من التحريف، وصيانته من التزوير، وتنمية وإثراء الشريعة ببيان الأحكام التي تقضيها تطورات الاجتماع الإنساني، والتي لم يبينها الرسول بالبيان والتبليغ العام للأمة، أو لم يبينها الإمام السابق، لأن مرحلتها التاريخية لم تكن قد تحققت بعد وهي الأحكام التي نسميها (الأحكام الشأنية) أي أنها لم تبلغ مرتبة الفعلية والتنجز، الدرجة الفعلية على المكلفين والأمة.

المهم الثاني هو الحكم، نحن هنا في قضية الغيبة الكبرى نصل إلى عنصر غيبي في المعتقد الإسلامي في (المهدي) على مذهب أئمة أهل البيت (ع).

لقد وقع حدث خطير قبل الغيبة، وهو إقصاء منصب الإمامة عن ممارسة السلطة، فحدث خلل كبير في مسيرة الإسلام، وإثراء الشريعة. وحصلت انتكاسات وارتباكات في نمو الشريعة ونقاوتها وتجاوبها مع غايات وحاجات المجتمع، كما تعكس ذلك سنة أهل البيت التي

بينت أن الحق عندهم وأنه ليس عند أحد من العلم بالشريعة بمقدار ما عندهم إلى غير ذلك. وينبغي مراجعة الأخبار وقسم منها موجود في أبواب آداب القاضي والقضاء.

إذن هذا ما حصل. ثم حصلت الغيبة. وهنا يوجد عنصر غيبي في هذا الأمر لا يتسع المجال في هذا البحث لشرح أبعاده. وبعد الغيبة تعطل دور الإمامة الفعلي التاريخي، وإن كان دورها الغيبي لا يزال قائماً. ولكن الدور التاريخي الموضوعي المنتسب إلى التاريخ وحركة الزمن تعطل. إلا أن هذا لم يلغِ دور الولاة وضرورة الدولة. فدور الدولة لا يزال قائماً ولا ينبغي أن نقول أن الغيبة هي تقرير ضمني بعدم إمكانية إقامة الدولة وحجب المشروعية عن كل الحكومات القائمة.

أما (عن التبرير الشرعي لإقامة الدولة مع استذكار معطى ومقصد الغيبة)، فنقول:

إن التبرير الشرعي هو ضرورة تنظيم حياة الأمة وصيانتها من الفوضى، ومن شرور الفوضى، وضرورة تنظيم حياتنا في نظام يتيح لها أن تحقق مقصد الخلافة في الأرض باعمارها وأن تنجز عملية التقدم التاريخي على المستوى المادي، وأقصى مستوى يمكن البلوغ إليه من النمو الروحي.

إن مقصد الدولة هو المقصد الثابت عند البشر الأسوياء.

*س ٣: هناك تراث كثيف من النصوص والطروحات الاجتهادية الفقهية والكلامية تحظر العمل مع السلطان (غير الإمام المعصوم) وقد تطورت هذه الطروحات باتجاه إجازة العمل مع السلطان بصورة محدودة وحذرة، ولكن اعتبرت هذه الطروحات خروجاً على النص فما هو موقف سماحتكم من العمل مع السلطان، والانخراط في الدولة في عصر الغيبة والتي هي من وجهة النظر الشيعية دولة غصبية؟*

ج ٣ : إن النصوص المشار إليها لا تحظر العمل مع السلطان غير المعصوم بصورة مطلقة، وإنما هي تحظر العمل مع السلطان فيما إذا كان ظالماً.

هناك بُعدان للسلطة غير المعصومة:

أحدهما ـ البعد المتصل بمهمة الإمامة وفي هذا المجال لا يمكن بأي وجه من الوجوه إعطاء مشروعية لادعاء منصب الإمامة من قبل أي حاكم بما يمثل هذا المنصب من وظيفة تشريعية، حيث أن أي إنسان غير معصوم لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة التشريعية.

ثانيهما – البعد المتصل بتنظيم المجتمع، المهمة التنظيمية لحياة الأمة، وتطوير إمكاناتها لتحقيق مقصد الخلافة في الأرض. وفي هذا المجال فإن العمل مع السلطان محظور في حالة واحدة، هي ما إذا كان ظالماً وكان العمل معه معاونة له في ظلمه. فالنهي عن العمل معه متوجه

إلى حالة معاونته في ظلمه. وهذا أمر موضوعي قائم بنفسه، ليس متفرعاً عن مبدأ الإمامة في الشريعة فإن الإعانة على ممارسة الظلم والإعانة على الظلم من المحرمات في الشريعة.

نعم إذا كان السلطان مدعياً لمنصب الإمامة، وتمثل سلطنته ادعاء الشرعية المستمدة من مهمة الإمامة التشريعية، ففي هذه الحالة تكون سلطنته غير شرعية أيضاً، ويكون التعاون معه غير مشروع إذا كان على نحو يعطي سلطنته شرعية نابعة من ادعاء كونه إماماً، أي شرعية دينية، كما لو كان إماماً معصوماً بالفعل، لأنه تعاون على تثبيت حالة غير موجودة إطلاقاً، وتدخل في باب الكذب من جهة، والغصب وادعاء ما ليس له من جهة أخرى.

وقد أشرتم إلى أن الفقهاء كانوا حذرين في إجازتهم للعمل مع السلطان بصورة محدودة ومن المناسب هنا أن نحلل مضمون مصطلح آخر، وقد ورد في النصوص السياسية، وهو مصطلح (سلطان جور).

إن هذا المصطلح يتضمن بعدين:

الأول: يتصل بمفهوم الإمامة. وفي هذا المجال لا يجوز إعطاء أية شرعية لحكم مدَّعي الولاية على منصب الإمامة. وهو ما كان يدَّعيه الخلفاء الأمويون والعباسيون.

الثاني: الجوَر بمعنى مخالفة أحكام الشريعة في مجال التطبيق، بمعنى الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالظلم هو سوء ممارسة السلطة، والخروج بها عن حدود القانون. والجور هنا هو بالمعنى الوضعي أو السياسي الدينوي. والتعاون مع السلطان على الظلم في هذا المجال غير مشروع.

إن النصوص المشار إليها صدرت لإلغاء شرعية السلطة بما هي تجسيد لدعوى (الإمامة) ومن ثم فإنها تنفي وتلغي شرعية التعاون والعمل الذي يتضمن إقراراً بهذه الشرعية المدعاة ويعزز هذه الدعوى الكاذبة لدى الرأي العام في الأمة.

إن الفقهاء ـ في حدود إطلاعي – لم يتنبهوا إلى هذين البعدين في مضمون مصطلح (السلطان الجائر) وإلى أن الموقف السياسي ـ التنظيمي الذي أراد أئمة أهل البيت (ع) أن يؤسسوا له في هذه النصوص هو إبطال ادعاء الإمامة الدينية بما هي منصب تشريعي. ونتيجة لعدم وضوح ما ذكرنا عند الفقهاء قالوا إن مشروعية التعاون مع أي سلطان خاضعة للضرورة.

ونحن نقول إن التعاون ليس محكوماً بالضرورة، بل هو اختيار واجب، ولا بد من التعاون مع السلطان، وتولي السلطة في حدود مهمة اعمار الأرض، وخلافة الإنسان على الأرض، ومع تجنب الظلم. وقد بينا ذلك مفصلاً في كتابنا (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) وهو مبين في صورة استدلالية في أبحاثنا عن (ولاية الأمة على نفسها) التي نسأل الله أن يهيئ لنا لتنقيحها ونشرها.

وما ورد من أن الدولة في عصر الغيبة (من وجهة النظر الشيعية هي دولة غصبية) فهذا الكلام غير دقيق. ومن وجهة نظرنا نرى أن الدولة في عصر الغيبة إذا كانت واجدة لشروط الولاية، ومحققة لرضى الأمة ونابعة من اختيار حر. هي دولة شرعية وتجب طاعتها في حدود القوانين، وفي غير دائرة الظلم السياسي. في حدود القوانين التي ارتضاها الناس. وحتى إذا كانت هذه الدولة غصبية تجب إطاعتها في حدود حفظ النظام العام، وعدم تهديد مصالح المجتمع بالفوضى.

ونقول على وجه الإجمال: إن الدولة المنتخبة من الناس بصورة حرة، والقائمة بإرادة الناس وموافقتهم في عصر الغيبة، ليست دولة غصبية بالتأكيد، ولا يحظر التعاون معها، بل يجب التعاون معها بما فيه الصالح العام للمجتمع.

*س ٤: تبدو من كتابات الفقهاء والمتكلمين الشيعة الأوائل (المرتضى والطوسي والحلّي) إن ثمة قسمة مصطنعة للشرعية: دينية وسياسية، فهم في الوقت الذي يؤيدون سلطان الوقت، يؤكدون على مبدأ الإمامة الإلهية باعتبارها الخيار الشرعي، فهل تلك القسمة - إذا صح وجودها - محاولة للخروج من انسداد أفق الإمامة أم أن في النص الديني ما يفيد ذلك؟*

ج: إن هؤلاء الفقهاء يعتبرون أن الدولة الشرعية هي دولة الإمام المعصوم أو نائبه الخاص "أو العام عند من يقول (بولاية الفقيه العامة)".

أما تأييدهم لسلطان الوقت فهو تأييد نابع من ضرورة حفظ النظام، ودفع الضرر. فيعتبرون أن الدولة تعبر عن ضرورة وليست أمراً اختيارياً، لأن الأمر الاختياري يعبر عن شرعية سلطة الإمام المعصوم أو المنصوب من قِبل الإمام المعصوم. فيمكن أن نقول أن هذه القسمة ليست محاولة للخروج من (انسداد أفق الإمامة) - كما ذكرتم -وإنما هي محاولة للتكيف مع ضرورة الحياة التي تفرض التعاون مع سلطة قائمة مهما كانت صفتها لأجل الحصول على الحد الأدنى من الاستقرار والتنظيم.

*س ٥: اشترط الفقهاء والمتكلمون الشيعة: النص والعصمة في الحاكم/ الإمام، وبهما تتحقق الشرعية الدينية، وهذان الشرطان غير متوفرين سوى في الأئمة الإثنى عشر (ع) فما هي الشروط اللازم توافرها في الحاكم في عصر الغيبة كيما يحقق هذه المشروعية؟*

ج: لم يتعرض فقهاء الشيعة قبل العصر الحاضر، في حدود علمي، لهذه الشروط ومن هنا لم يتعرضوا لصفات الحاكم غير المعصوم، وإنما تعرضوا لصفات (الوالي) غير المعصوم في مستويات أدنى من الحاكم فقد تعرضوا لصفات (الفقيه والقاضي) بالدرجة الأولى. وهي الصفات التي تتطابق إلى حد كبير مع صفات الحاكم السياسي في الفقه السياسي عند غير الشيعة في إطار الاتجاه الأشعري.

ومن هنا فلم يتعرض فقهاء الإمامية لذلك و لم يبحثوا فقه الدولة بمعنى الفقه السياسي. لقد بحثت بصورة عرضية بعض مظاهر وممارسات السلطة في الدولة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بالنسبة لنا: نحن نرى أن إقامة الدولة في عصر الغيبة ضرورة على قاعدة (ولاية الأمة على نفسها) ونحن نعتبر أن الشروط الأساسية لشرعية النظام، وشرعية تولي السلطة فيه – في غير حالة الضرورة – هي: أن يكون النظام قائماً بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية، أن الإرادة العامة للمجتمع، والتي تعبر عن نفسها بالانتخابات والاستفتاءات العامة، في جميع الأطر المكونة لنظام المجتمع من مستوى الوحدات الصغرى في القرى والمجموعات الفلاحية والعمالية، إلى مستوى المجتمع ككل.

وأن يتمتع الحاكم بالكفاءة والأمانة وإذا أضيف إلى ذلك تمتعه بالتقوى الشخصية في سلوكه الخاص وحياته الخاصة فهو أمر حسن. وإذا وجد المرشح الذي يتصف بالتدين والتقوى الشخصية إضافة إلى الكفاءة والأمانة ونافسه أمين كفوء مساوٍ له في كفائته، ولكنه غير ملتزم بالشرع في حياته الشخصية فإن الأفضلية في نظرنا تكون للمتمتع بالتقوى الشخصية. ولا يوجد أي شروط أخرى غير ذلك.

*س ٦: ما هي الحدود الفاصلة بين ولاية الجائر أو السلطان ومشروعية حكمه، ترتيباً على أن الانخراط في السلطة يستبطن الإقرار بمشروعيتها؟*

ج: أولاً: إن مصطلح (الجوَر) و (السلطان الجائر) الوارد في روايات السنة يدل كما أشرنا في الأجوبة السابقة (ادعاء الإمامة الدينية) وممارستها من خلال الاستيلاء على السلطة. باعتبار أن هذا المنصب خاص بالإمام المعصوم. فهذه الروايات ليس لها إطلاق زماني من غير حدود، ولا تعبر عن حكم شرعي سياسي دائم. وإنما تعبر عن الموقف الشرعي في حال وجود الإمام المعصوم وظهوره. ولذا فلا يمكن القول – في عصر الغيبة (عصرنا الحاضر) – أن تولي السلطة غير شرعي، لأنه (ولاية جوَر).

إن (ولاية الجوَر) المنصوص عليها في روايات السنة تتحقق بادعاء (صفة الإمامة) بما هي (منصب تشريعي) وهذا المنصب هو الموقع الذي يشغله الإمام المعصوم. أما مجرد الاستيلاء على السلطة من غير ادعاء صفة (الإمامة . المرجعية التشريعية)، فإن صفة (الجَور) في هذه الحالة تكون صفة للسلوك السياسي الظالم بالمعنى الوضعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وفي هذا المجال وفي عصر الغيبة نقول أن السلطان – الحاكم، يكون حكمه مشروعاً إذا تم بناء على رضى من الناس، وكان مطابقاً للقانون الذي ارتضاه الناس، و لم يمارس فيه ظلم، و لم يكن الحكم حكماً ظالماً واستبدادياً يصادر حرية الناس ويظلمهم.

وعلينا أن نلاحظ أن نصوص السنة المشار إليها تعكس أنواع الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي التي كانت تمارس من قبل الحكام الأمويين والعباسيين حكام عصر الإمامة المعصومة الظاهرة. هذه هي حدود الشرعية واللا شرعية.

ونحن لا نتكلم عن حدود فاصلة وإنما نتكلم عن مرحلتين زمنيتين متمايزتين ما قبل الغيبة وما بعد الغيبة:

ما قبل الغيبة: السلطان غير شرعي من جهتين، الاولى ادعاءه الإمامة الدينية وهو ليس من أهلها والثانية من جهة الظلم السياسي والاجتماعي.

أما بعد غيبة الإمام المعصوم فإن عدم الشرعية لا يكون من جهة غصب منصب الإمامة، لأن هذا المنصب معطل بالغيبة. وعدم الشرعية إنما يكون من خلال ممارسة الظلم. وإذا لم تكن هناك ممارسة للظلم تكون السلطة مشروعة اذا قامت بإرادة الناس واختيارهم، كما سبق بيان ذلك.

والقول بـ (أن الانخراط بالسلطة يستبطن الإقرار بمشروعيتها) فقد تبين مما سبق أن هذا ليس على إطلاقه.

إن الانخراط في السلطة في عصر ظهور الإمام المعصوم (قبل عصر الغيبة) لا يستبطن الإقرار بالشرعية، وإنما يعبر عن شرعية بمقدار ما للضرورة من أحكام، وليس أكثر من ذلك. أما الانخراط بالسلطة في عصر الغيبة فله حالتان:

إحداهما – ما إذا كانت السلطة ظالمة وجائرة، وحاكمة للناس بغير إرادتهم، وسنّت قوانين ظالمة أو تنتهك القوانين العادلة، فإن الانخراط في السلطة في هذه الحالة يكون شرعياً بمقدار ما تقضي بذلك ضرورة حفظ النظام، وتسيير حياة الناس مع التحرز التام عن ممارسة الظلم كما لو كان الأمر في عصر ظهور الإمام المعصوم.. إلا أنه في عصر الظهور – كما أشرنا – باعتبار أن السلطة الظالمة (سلطة الجوَر) الظالمة تمثل انتهاكاً للشرعيتين: تمثل انتهاكاً لمنصب الإمامة الدينية من جهة، ولقوانين العدالة الشرعية من جهة أخرى. أما في عصر الغيبة فإن السلطة الظالمة تمثل انتهاكاً لقوانين العدالة فقط.

فالانخراط فيها يكون مشروعاً في حدود ما تقضي به ضرورة حفظ النظام العام للمجتمع، بمقدار الحد الأدنى، ومع التحرز التام من ممارسة الظلم.

ثانيهما – ما إذا كانت السلطة عادلة على ما شرحنا، ففي هذه الحالة يجب الإقرار بشرعية السلطة. ويجب احترام قوانينها. ويجوز العمل فيها ومعها، كما تقدم بيان ذلك.

*س ٧: ثمة نقاش عريض وجدل حاد في الوسط الشيعي الحوزوي والحزبي سواء بسواء حول جدلية ولاية الفقيه والشورى، ولاية الفقيه باعتبارها مبدأ الحكم الإسلامي الافتراضي في*

*مقابل الشورى، فكيف تنظرون سماحتكم إلى هذه الثنائية، وكيف يمكن الفصل أو التوفيق بين الأطروحتين، وثانياً هل لكم أطروحة خاصة خارج هذه الثنائية؟*

ج: هاتان نظريتان لا يمكن الجمع والتوفيق بينهما حيث إن ولاية الفقيه تعطي الولاية المطلقة والعامة للفقيه الجامع للشرائط كما لو كان إماماً معصوماً. وحينما تجري شورى في ظل ولاية الفقيه فإن شرعية نتائج الشورى وتأثير الشورى لمفاعيلها إنما تكون بإجازة هذه الفقيه، ومن دون إجازته تتعطل الشورى نهائياً والكلام عن أن الفقيه الذي يتمتع بالولاية العامة هل يملك حق نقض نتائج الشورى أو لا يملك هذا الحق، هو كلام نظري تجريدي محض. إن الفقيه الحاكم بمقتضى هذه النظرية له ولاية النقض فإذا لم تمنعه قوة من ممارسة نقض نتائج الشورى، فإن مبدأ شرعية سلطته وهو (ولاية الفقيه) يخوله ممارسة النقض وإذا لم يستطع – لسبب ما – فإن الشورى على أي حال لا تؤثر بنفسها شرعية ثابتة نهائية.

أما نظرية الشورى في رأينا الفقهي (مبدأ ولاية الأمة على نفسها) فلا دور فيها للفقيه (بمعنى أنه يحكم وأنه مصدر للشرعية) ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي. إنه يتمتع بموقع تشريعي وليس مصدراً للشرعية. ومصدر الشرعية بالنسبة للسلطة وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للأمة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها، وأما في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي فهذا الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدراً للشرعية.

*س ٨ : تظهر كتاباتكم تبني سماحتكم أطروحة (ولاية الأمة على نفسها)، وهي أطروحة انشقاقية في الوسط الفقهي، فلم يرد ذكرها في التراث الفقهي والفكري والسياسي الشيعي، فما هو التأصيل الشرعي للأطروحة؟*

ج: لقد وفقنا الله تعالى لكشف فقهي في هذا المجال، لا نعرف – في حدود إطلاعنا – من سبقنا إليه من الفقهاء المسلمين – والحمد لله والشكر له على كل نعمة ظاهرة وباطنة.

إن نظريتنا الفقهية السياسية لمشروع الدولة تقوم على نظرية (ولاية الأمة على نفسها).

نحن نرى أن مسألة الولاية السياسية (مشروع الدولة) قد مر في فترتين:

إحداهما: هي فترة وجود المعصوم نبياً أو إماماً. وفي هذه الفترة التي تنتهي عند الشيعة بالغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (ع) كانت الولاية على الأمة بيد المعصوم (ع) بمقتضى النصوص القرآنية التي دلت على ولاية النبي والأئمة المعصومين. وعلى هذا الأساس فلم يكن لأحد ولاية شرعية على الحكم السياسي بمعزل عن الإمام المعصوم (ع) ومن دون إذنه. هذا

على مذهب الشيعة. أو بمقتضى النصوص التي دلت على ولاية النبي عند أهل السنة الذين لا يلتزمون مبدأ الإمامة المعصومة بعد النبي (ص).

ثانيهما: بعد الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عند الشيعة حيث انتهى عهد الولاية المعصومة الظاهرة على الأمة. وليس في الأدلة الشرعية بحسب ما نرى دلالة على ما ذهب إليه أصحاب نظرية (ولاية الفقيه العامة) من أن هذه الولاية أعيد إنتاجها من قبل الإمام المعصوم (ع) وأسندت إلى الفقيه.

نحن نقول: إن الغيبة الكبرى علّقت ولاية الإمام المعصوم العملية الفعلية إلى حين الظهور، واستعادت الأمة ولايتها على نفسها التي ثبتت لها بموجب الآيات المحكمة في الكتاب العزيز التي نصَّت على ﴿ المؤمنون بعضهم أولياء بعض﴾ وما ورد في السنة مما يدل على ذلك.

وتفصيل الاستدلال على هذا مذكور في أبحاثنا الفقهية عن ولاية الأمة على نفسها وقد أشرنا إلى ذلك إشارات وافية في كتبنا عن نظام الحكم والإدارة في الإسلام والاجتماع السياسي الإسلامي، وغيرهما.

ويبدو لنا أن عدم انتباه الفقهاء القدماء والمعاصرين إلى هذه المسألة هو نتيجة لكونهم محكومين بنظرية العصمة والولاية المعصومة التي يرون أنها مستمرة من خلال ولاية الفقيه. وما ركز في أذهانهم من أن الناس في الشريعة الإسلامية ليس لهم من أمرهم شيء، على قاعدة الآية المباركة ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى ا لله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيَرة من أمرهم ومن يعص ا لله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً﴾ (سورة الأحزاب/مدنية - ٣٣ /الآية:٣٦) فهم يعتبرون أن الإنسان في الإسلام مسلوب الاختيار فيما يتعلق بصنع وضعه الدنيوي في التنظيم السياسي (الدولة) وممارسة خلافته على الأرض من خلال هذا التنظيم.

ولكننا نعتبر أن الإنسان بمقتضى الأدلة الشرعية يملك مصير نفسه في كل شيء ما عدا ما ورد النص عليه في كتاب ا لله والسنة التي دل الدليل على حجيتها.

ففي عصر وجود المعصوم (ع) وظهوره لا ريب في الولاية له، ولا ولاية لأحد في شأن الحكم إلا بإذنه. وفي عصر عدم وجود المعصوم على نحو ظاهر يمكّن الناس من الاتصال به على النحو المألوف للتواصل ـ فإن ولاية المعصوم (ع) تكون معلقة عن الفعل والتأثير في حركة الحياة اليومية. وتكون الولاية ـ في هذه الحالة ـ للأمة على نفسها.

إن بداية ولاية الأمة على نفسها في تاريخ الإسلام (تاريخ الجنس البشري) موضع خلاف بين المسلمين:

فالأشاعرة ومن وافقهم يقولون أن العصمة في الأشخاص انتهت بوفاة النبي. وإن هناك معصوماً واحداً هو النبي (ص) وعلى هذا فإن ولاية الأمة على نفسها بدأت من حين وفاة النبي (ص). والشيعة يقولون أن العصمة استمرت في الأمة بعد وفاة النبي (ص) في الأئمة المعصومين (ع).

إن هذا الخلاف كان سبباً للتباين الأليم والخطير بين المسلمين في عصر وجود الأئمة المعصومين وأدّى إلى الاختلاف بين تيار ما يسمى (مدرسة الخلفاء) وتيار (أهل البيت) في النظر إلى مشروع الدولة. وحدث صراع حول الشرعية واللاشرعية بالنسبة إلى الحكام المسلمين بعد عهد الخلفاء الأربعة الأولين.

أما بعد غيبة الإمام المعصوم (الثاني عشر) فإن هذا الأشكال لم يعد قائماً، حيث أن الولاية المعصومة عند الشيعة علقت، و لم تعد فاعلة في التاريخ في غيبة الإمام المعصوم، فيمكن أن يلتقي المسلمون على مشروع واحد للدولة يقوم على مبدأ ولاية الأمة على نفسها.

إن ولاية الأمة على نفسها، وإدارة حياتها بحسب هذه الولاية هو مما قضاه الله عز وجل ورسوله (ص) في التشريع المبدئي العام بمقتضى الأدلة الشرعية الدالة على ولاية الأمة على نفسها.

وعلى هذا الأساس تتمكن الأمة من التعبير عن إرادتها بآلية الشورى بأية طريقة مناسبة، ونحن نرى أنه يجب أن يعمم ويعمق نهج الشورى، بحيث إذا أمكن لا يبقى هناك أي مساحة من مساحات عمل الإنسان في الشؤون العامة ألا ويكون خاضعاً لمبدأ الشورى، فهو أمر متعين.

*س ٩: ما هي الضوابط الشرعية بين الشرعي/ الديني والسياسي/ المدني في موضوعة السلطة في الإسلام؟*

ج: في حدود ما فهمته من سؤالكم، فإن ما سميتموه (الشرعي الديني والسياسي المدني) كلاهما ديني. والحياة المدنية في الإسلام لا تنفصل عن الحياة الدينية. وهذه مسلمة ثابتة في العقيدة والشريعة الإسلاميتين. كل ساحة حياة الإنسان محكومة بشرع الله سبحانه وتعالى.

إن العبادات وما يرجع إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، والحياة الحيوانية، والعلاقات بين البشر في الحياة العائلية والحياة العامة. إن جميع هذه الأنشطة منصوص على أحكامها الشرعية، ولا توجد سلطة بشرية مخولة بالتشريع لها بما يخالف ما ورد النص عليه.

وهناك مساحات أخرى لم يرد فيها تشريع خاص، وإنما ورد فيها تشريع عام نصَّ على مبادئ التشريع العليا. هذه المساحات هي مساحات يمكن أن نطلق عليها ما سميتموه (السياسي المدني) وهو ما يتصل بالجوانب التنظيمية من حياة البشر فيما يتعلق بجميع الأنشطة في العلاقات مع الطبيعة، أو في علاقات البشر بعضهم مع بعض داخل المجتمع، أو مع المجتمعات الأخرى.

فالمعيار في التمييز بين (الشرعي الديني والسياسي المدني) هو وجود تشريع منصوص عليه في شكل صريح أو أدى إليه اجتهاد موثوق به في المجال الأول (الشرعي الديني). وفيما عدا ذلك فإن مساحة حياة البشر خاضعة لاجتهادات البشر وما يصلحهم في حياتهم على هدى مبادئ التشريع العليا التي تلاحظ فيها متغيرات حياة البشر بتغير الشروط والأحوال العامة للمجتمع والخاصة للأفراد، وتتأثر بتنوع الأزمنة والأمكنة ولا مانع - فيما نرى - من الاصطلاح على هذا المجال بأنه (مجال السياسي المدني).

وبالنسبة للمساحات المنصوص عليها يتعين على الفقيه أن يتعمق في دراسة الأدلة الشرعية ( في غير مجال العبادات ) لمعرفة أن الأحكام التي تتضمنها هذه الأدلة هل هي أحكام شرعية إلهية نهائية ودائمة؟ أو أنها أحكام نسبية تتأثر في التوقيت من حيث الزمان وخصوصيات المكان. إن نصوص هذه الدراسة هو نصوص السنة بصورة خاصة.

ولا ريب في أن أحكام الشريعة تتأثر بالضرورات التي (تقدر بقدرها) والحاجات إذا بلغت الحاجات ما أطلق عليه ا لله سبحانه وتعالى العسر والحرج ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾. (سورة الحج/مدنية – ٢٢/الآية: ٧٨) وإذا بلغت حد الضرر الذي يظهر من الكتاب العزيز أن ا لله تعالى لم يشرع في الدين حكماً ضررياً على العباد. وهذا ما نصَّت عليه السنة الشريفة في حديث (نفي الضرر والضرار).

*س ١٠: ما هي حدود صلاحيات الفقيه في الدولة وأين تقف الإرادة الشعبية ومساحة سلطة الدولة؟.*

ج: بناء على ما ذهبنا إليه من (ولاية الأمة على نفسها) ومشروعية إقامة الدولة وتكوين السلطة وتنظيم المجتمع على أساس ولاية الأمة على نفسها، فإن الفقيه ليست له صلاحيات سلطوية على الناس وعلى أجهزة الدولة ومؤسساتها.

قلنا أن الفقيه في الدولة هو مع غيره من الفقهاء يتمتع بصفة الخبير في الحقل الذي تحتاج فيه الدولة إلى تنقيح الحكم الشرعي. وهنا يمكن أن يكون الفقيه واحداً. ولكننا نميل في هذه الحالة إلى تكوين (مجامع فقهية خبروية) – مجامع فقهاء تنظر في القضايا على أساس الاختصاص العالي، بحيث يكون الفقيه مجتهداً مطلقاً بحسب الاصطلاح، ولكنه يتخصص تخصصاً عالياً في حقل محدد، أو في مجال خاص من حقل محدد. وتتكون من هؤلاء الفقهاء المختصين مجامع فقهاء، ومجالس فقهاء، تحال إليها المسائل التي تحتاج الدولة إلى معرفة أحكامها في القضايا الجديدة الطارئة أو القضايا التي سبق الإفتاء بشأنها، ولكن حدثت متغيرات تقتضي إعادة النظر فيها على ضوء المعطيات الجديدة. هذه حدود سلطة الفقيه على رأينا.

للفقيه الولاية وسلطة التصرف فيما يسمى (الامور الحسبية) وهي الولاية على الأوقاف التي لا ولي لها، والأيتام الذين لا ولي لهم، والولاية على أموال الغائب، والولاية على الممتنع، وما إلى ذلك مما دلت عليه الأدلة الشرعية، ونص عليه الفقهاء، على خلاف بينهم في بعض المجالات.

وهذه الولايات ثابتة للفقيه العادل بصرف النظر عن قيام الدولة الدينية الإسلامية، فهي ثابتة له في حالة اللا دولة وفي الدولة غير الإسلامية.

أما في حالة قيام الدولة في بلد إسلامي، فإن ثبوت جميع هذه الولايات الحسبية للفقيه في المجال الذي تحكمه الدولة الإسلامية، موضع نظر وتأمل. حيث أن بعض هذه الأمور الحسبية ربما يمكن حفظه وإدارته من قبل أجهزة الدولة بصورة أفضل مما إذا تولاها الفقيه بنفسه، وذلك

من قبيل الولاية على الأوقاف التي لا ولي لها في بلد من البلدان فإذا كانت الدولة الإسلامية قائمة في ذلك البلد وهي تتولى حفظ هذه الأوقاف وتنميتها فلماذا يتولاها الفقيه. وكذلك الحال في اليتيم الذي لا ولي له، تتولى الدولة رعايته والإشراف على أمواله ومصالحه فلماذا يتولى ذلك الفقيه؟ إذن الإرادة الشعبية الممثلة بالدولة تشمل كل ما له علاقة بشأن السلطة العامة والمصالح العامة للمجتمع.

*س ١١: انبثق الفكر السياسي الشيعي على قاعدة تحريم الدولة في عصر الغيبة باعتبارها من امتيازات الإمام المعصوم. وانتهى إلى وجوب الدولة في عصر الغيبة، بماذا تفسرون سماحتكم هذا التغيّر الكبير، وهل في ذلك ما يستند إليه في التراث النقلي والعقلي الإسلامي؟*

ج: هذه المسألة لم يبحثها قدماء الفقهاء فيما وصل إلينا من كتبهم، ولذا فإننا لا نملك دليلاً على أنهم كانوا يذهبون إلى تحريم إقامة الدولة في عصر الغيبة بصورة من الصور. هذه القضية يجب أن تدرس بدقة في تاريخ فقه الإمامية على ضوء النصوص الفقهية لقدماء الفقهاء. ويبدو لنا أنه لا يوجد نص على تحريم إقامة شكل من أشكال السلطة.

ربما نجد أن في الفكر السياسي الشيعي ما يشير إلى ضرورة إقامة نوع من أنواع السلطة لتنظيم حياة المجتمع، ولو في الحد الأدنى.

ونلاحظ أن فكرة تحريم إقامة الدولة ليست خاصة بالفكر السياسي الشيعي. لقد عبَّر بعض فقهاء المذاهب الأخرى عن موقف يدعو إلى الاعتزال، وإلى عدم إقامة الدولة، ويعلن عدم شرعية الدولة القائمة.

أما هذا التحول الكبير في موقف الفكر السياسي الشيعي فهو نتيجة لحركة الاجتهاد الفقهي الذي أدى في تطوره إلى تبلور فهم أعمق وأوسع للنصوص الخاصة والقواعد العامة ذات العلاقة بالقضية السياسية والتنظيمية في المجتمع.

والسؤال عما إذا كان لذلك ما يستند إليه في التراث النقلي والعقلي الإسلامي؟ جوابه أن النصوص التي كانت متداولة في العصور السابة لا تزال هي ولم تكتشف نصوص جديدة غير معروفة سابقاً عند الفقهاء القدامى. وما لعله أضيف إليها ليست له قيمة نوعية. فالنصوص الأساسية هي من زمان الشيخ الطوسي والكليني وابن بابويه الصدوق. ولكن قراءة هذه النصوص ووعيها على ضوء متغيرات الواقع هو الجديد الذي حصل. وكما قلت آنفاً: أن نمو حركة الاجتهاد عمودياً وأفقياً وتوسعها في درس مشكلات المجتمع وقضايا السلطة المتصلة بالمجتمع، هي التي بلورت الفهم الجديد لقضية الدولة.

والحمد لله رب العالمين.

# مقابلة مع سماحة
# السيد محمد حسين فضل الله

*س- الإمامة في الوعي الشيعي الأصيل، نظرية مقفلة، تقف عند حد الامـام المهـدي عليه السلام. الأمر الذي تحظر معه إقامة دولة في عصر الغيبة، فما هي وجهة نظركم*

ج- عندما ندرس الامامة من خلال ذاتياتها، وعناصرها الشرعية وفي معناهـا الفقهـي وهو الخلافة عند النبي (ص) فإننا نجدها تنحصر بحسب النصوص والأدلة الموجودة لـدى الشـيعة الامامية في هذا العدد.

ولكن ذلك لا يمنع من إقامة الامامة النائبة في زمن الغيبة بمعنى أن ينطلق الشخص الذي يملك المؤهلات الشرعية التي يستطيع من خلالهـا ادارة شؤونه الأمـة بطريقـة معنيـة، وحفـظ نظامها، وتنمية طاقاتها، وحفظ مواقعها،... وما إلى ذلك من مؤهلات، فـإن النظريـة الفقهيـة الشيعية مع تنوعها تلتقي عند ضرورة وجود إمام بهذا المعنى.

وقد استوحى من كلمات أمير المؤمنين (ع) هـذه اللابدّيـة: هنـالك في النـص الـذي واجه به الخوارج حين قالوا: "لاحكم إلاّ لله"... فقال:

"كلمة حق يراد بها باطل... اما إنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر."

مما يعني أن وجود شخص يحفظ نظام الأمة هو أمر يتحرك في خط الحتمية الواقعيـة، كما تحتضنه الحتمية الشرعية، وعلى هذا الأساس فإن هناك وجهتي نظر في الدائرة الشيعية، فأمـا الأولى في مسألة الامامة الغائبـة. فهناك نظرية الشورى، التي تقول: إذا لم تكن الشورى الطـابع العام لمسألة الامامة في حركتها التأريخية بعد النبي (ص) فإنه لا مـانع مـن أن تعيش حركتهـا الواقعية الفقهية في زمن الغيبة. لأنه إذا كان هناك نصّ يمنع مـن الرجـوع إلى الشـورى في ذلـك الزمان، فليس هناك نصّ يمنع من الرجوع إلى الامامة الغائبة في هذا الزمان.

وعلى هذا الأساس يمكن البحث في حجم هذه الشورى، هل هو أهل الحل والعقد، أم الأكثرية، أو ما إلى ذلك مما يمكن أن ينطلق العلماء في تحديد تفاصيله بعد الاتفاق على المبدأ.

وهناك نظرية ولاية الفقيه التي تحاول أن تدرس نصوص السنة في هذا المجال، لتؤكد إن الفقيه هو إنسان منصّب من قبل الامام، الذي يتحرك في حديثه من خلال المناهج التي وضعها الرسول (ص) لأنه الإئمة في الحالة الشيعية لا ينطلقون من حالة ذاتية بقراراتهم وإنما ينطلقون من خلال البرنامج الرسولي الذين كانوا أمناء على حفظه وصياته وتركيزه وتخطيطه.

وعلى هذا الأساس، فالفقيه من خلال هذه النظرية يمكن أن يكون هو الامام المهدي.

وقد تتحرك التفاصيل في هذا الاتجاه، فتأتي ضرورة الكفاءة السياسية والثقافية والاجتماعية والتي تزيد على مسألة الاستنباط والاحكام الشرعية وقد تتحرك بعض الاجتهادات لتزاود بين ولاية القضية كنظرية وبين الشورى كنظرية أيضاً، فالفقيه لا بد أن تنتخبه الشورى، وهكذا لا بد للفقيه أن يعمل من خلال الشورى، بأن يستشير الأمة من خلال الاستفتاء الشعبي، والانتخابات النيابية أو ما إلى ذلك.

على ضوء ذلك يمكن للخط الاجتهادي الشيعي الغيبي يمكن أن يتحرك لإيجاد دولة اسلامية في نطاق النظرية الاسلامية في الحكم. أو من خلال نظرية ولاية الفقيه والشورى.

*س ـ هناك طروحات قديمة؛ وخصوصاً في جيل المرتضى والطوسي توحي بأن غيبة الإمام المهدي (عج) هي تقرير ضمني لعدم امكانية إقامة الدولة، وحجب المشروعية عن كل الحكومات القائمة في عصر الغيبة.*

ج ـ هذه النظرية قد تكون قد انطلقت من خلال الواقع الذي كان يعيش فيه هؤلاء الفقهاء، عندما يرون أن المجموعة الشيعية لا تمثل رقماً كبيراً في الساحة الإسلامية بالمستوى الذي يمثلها من إقامة دولة على مستوى محدود أو على مستوى واسع.

ولعلهم يختزنون في ذهنيتهم الأحاديث التي تنقل بشكل موثق أو غير موثق.. أمير المؤمنين سلام الله عليه أنه لو وجد عدداً معيناً من الرجال يتحفض بالمطالبة بحقوقه أو ما إلى ذلك من الكلمات، التي تفسر عدم نهوض الأئمة بحقهم من جهة حجم الجماعات التي تلتزم امامتهم بحيث لا تمثل حركةً واقعية نحو فعلية الامامة.

ومن هذا فقد كانوا يتصورون بتفسيرهم للغيبة بأن المسألة تتصل بالمدى الزمني الذي يغيب فيه الامام لفقدان الفرصة حتى للامام في اقامة حكومة إسلامية.

وربما يستنطق هؤلاء الفقهاء بعض النصوص الواردة عن الائمة عليهم السلام. "أخلدوا إلى الأرض، حتى ظهور قائمنا"

والنص الذي يقول:

"كل راية تخرج قبل خروج القائم فهي راية ضلال"

وما إلى ذلك، مما يحاولون من خلاله أن يتحدثوا عن لاشرعية أية دولة حتى ولو كانت دولة شيعية.

ولكننا في دراستنا لهذه النصوص، قد نجد أنها كانت تتحرك في نطاق إيحائي من أجل ضبط الحماس والانفعال الذي كان يعيشه بعض الشيعة في غياب الامكانات الواقعية لإقامة الدولة. بحيث أنهم لو تحركوا لأبيدوا فلا يبقى هناك للمعارضة أي وجود أو أي دور.

إن هذه الأحاديث لو صحت فإنها لا بدّ أن تفسّر في دائرة ظروفها الموضوعية التي انطلقت منها، وكما تفسر كثير من الأحاديث التي جاءت عن الائمة في هذا الاتجاه وذلك لسبب بسيط، وهو أن الاسلام لا يمكن أن يبتعد عن ساحة الحياة تحت أي ظرف من الظروف.

ونقصد بالاسلام، هو هذا المنهج التشريعي الفكري الشامل لكل حركة الانسان، الذي يريد أن يقيم العدل للناس كلها، بإعتبار أن قيام الناس بالقسط هو سرّ الرسالات لهذا لا يمكن أن يتجمد في دائرة خاصة حتى مع ملاحظة أن هذه الدائرة الخاصة، التي كانت سابقة على الغيبة، كانت دائرة محدودة، لم يستطع خط الحظ أن يصل إلى مرحلة فعلية في ممارسته القيادة إلاّ في دائرة ضيقة جداً، ولهذا فإننا نعتقد بأن الخطابات القرآنية التي تنادي بالناس إلى أن يتحركوا في خط العدل، وإن يجاهدوا في سبيل الله، وإن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الشيطان هي السفلى إن هذه كلها يجب أن تخضع دراستها من زمن إلى زمن في ضمن الظروف الموضوعية التي يمكن لنا أن تحققها ونحركها أو يمكن لنا أن نستفيد منها في هذا المجال؛ لهذا فإننا نقول أن مشكلة الكثير من الفقهاء الذين نحترمهم أنهم قد ينطلقون من تقويمهم لمثل هذه المسائل من الظروف الموضوعية التي يعيشونها بحيث يردونها إلى ما بعد عصرهم، ونحن نعرف أن الفرص التي يمكن أن نحصل عليها في عصرنا هذا ـ على المستوى الاسلامي، أو على المستوى الاسلامي الشيعي الخاص ـ هي من الظروف التي تختلف عن تلك الظروف وتتسع لكثير من المبادرات.

*س ـ هواجس كثيرة يعيشها البعض في مناطق كثيرة، وفيها تواجدات شيعية، مشدودة إلى تراث كبير من النصوص والطروحات الاسلامية، والفقهية، والعقلية، والتي تحظر العمل مع السلطان، العادل أو الجائر، بناءً على المفهوم السابق للغيبة وهذه الطروحات تطورت فيما بعد باتجاه اجازة العمل مع السلطان بصورة محدودة وحذرة، ولكن اعتبرت هذه الطروحات عند البعض خروجاً على النص، فما هو موقفكم من العمل مع السلطان، والانخراط في الدولة في عصر الغيبة التي هي من وجهة النظر الشيعية دولة غصبية.*

ج ـ عندما ندرس مسألة النص فإننا بحاجة إلى فهم النص الذي قد يكون محاطاً بظروف موضوعية تقيده، كما المعنى إلى ذلك الجواب السابق.

وأما مسألة قضية التعامل مع السلطان، الجائر، سواء أكان جائراً على مستوى النظرية الاسلامية العامة، أو كان جائراً على مستوى النظرية الشيعية التقليدية التي تعتبر أن حكم الحاكم ـ حتى لو كان شيعياً ـ هو حكم جائر. إن قضية التعامل مع الحاكم الجائر هي من المسائل التي تخضع لباب التزاحم التي تحدث عنهم الأصوليون وهو أنه إذا دار الأمر بين المهم والأهم بحيث كانت هناك مفسدة في عمل من الأعمال، ولكنها لا ترقى إلى المستوى الكبير من الأهمية الملزمة، وكانت هناك مصلحة ترقى إلى درجة الأهمية الكبرى، بشكل ملزم، فإنه إذا تزاحمت المصلحة والمفسدة، و لم يكن الأخذ بهما معاً كل في دائرته، فإن العقل ـ كما يقول الأصوليون ـ يحفظ بشكل قطعي، بأنه لا بدّ من تقديم المصلحة الأهم على المفسدة التي هي في درجة لا ترقى إلى ذلك المستوى من الأهمية، ويمثلون لذلك ما إذا توقف انقاذ الفريق المؤمن على المرور في الأرض المغصوبة، فإن المرور في الأرض المغصوبة حرام وانقاذ الفريق واجب، ولا بدّ إلى أن نترك الواجب أو نفعل الحرام، هنا يقول الفقهاء أو الأصوليون، بأن علينا أن نختار الغريق باعتبار أنه الأهم، إذا قايسناه بالمفسدة التي تلزم بتجنب حكم الغصب، وهكذا يتجمد حكم الغصب إلى مصلحة وجوب انقاذ مؤمن غريق.

وعلى ضوء هذا فنقول: إن قضية التعامل مع سلطان جائر، من أجل المصالح الكبرى التي تتحقق من دون الاعلان عن شرعيته لغايات أخرى، التعامل الواقعي، ودون أي التزام لشرعية حكمه إلاّ على مستوى المرونة الحركية في هذا المجال، هو أكثر أهمية من الانعزال عن ساحة الواقع، والابتعاد عن المجتمع ـ لهذا، فإن القضية لا تتصل بفرد، بل تتصل بمجتمع كله، حيث أن المجتمع إذا واجه حالة انعزالية عن كل الحكم، فإنه يغفل الكثير من مقومات حياته، والمصالح الكبرى التي يحتاجها في تعامله مع الحكم القائم.

اما على مستوى النظرية التي تقول، بأن من الممكن أن يكون هناك حكم عادل في الواقع الاسلامي فإننا علينا أن نؤيد هذا الحكم حتى لو اختلفنا معه في بعض الأساليب، والوسائل، وإن علينا أن ندعمه ونتعامل معه بشكل ايجابي شامل.

*س ـ إذا تحدثنا عن شرعية السلطة، فالحد الفاصل بين ولاية الجائر، أو السلطان ومشروعية حكمه بالنظر إلى أن الانخراط مع السلطة يستلزم ـ عملياً لا أقل ـ الإقرار بمشروعيتها.*

ج ـ ليس من الضروري دائماً أن يكون التعامل مع السلطة إقراراً بمشروعيتها، فهناك الكثيرون من المعارضين للسلطة حتى على المستوى المنتمين لها، يدخلون وظائفها، ومؤسساتها وهم يرفضونها من حيث المبدأ.

فهناك فرق بين الإقرار بالسلطة كعامل واقع لا بد لك أن تتعايش معه، وتتعامل معه، وبين الإقرار بالسلطة كمشروع شرعي، ومن الطبيعي أن مجرد التعامل مع السلطة،

والدخول في مؤسساتها كعمل واقع لا يعني اعطاء الشرعية على المستوى النظري، ولهذا نحن طرحنا الشعار بكثير من أحاديثنا.

نحن نتعايش مع الواقع ولا نعترف بمشروعيته وبامكاننا ونحن في قلب مؤسسات السلطة كالمؤسسات النيابية وما إلى ذلك أن نعلن معارضتنا للسلطة ونحاول أن نغير الواقع، ونحاول أن نصل إلى الحكم تبعاً للظروف السياسية التي تمنحك الحرية في المعارضة وغير ذلك... وعلى كل حال فإننا عندما نريد أن ننسجم مع مفهوم كل هؤلاء الناس الذين يرون أن السلطة قد تجّمدت إلى آخر الزمان في شرعيتها، أرى أن التقييم لا ينحصر في مسألة التحرك من موقع الخوف، بل هي قد تتحرك وقد تنطلق من موقع مصلحة المؤمنين ومصلحة الأمة في هذا المجال.

*س - كيف ترون قسمة الشرعية بالطريقة التي حلل فيها العلامة الحلي من الموقف من الدولة المغولية، وقسّم الشرعية إلى دينية وسياسية هل معنى ذلك أنكم مع الشرعية السياسية.*

ج - أنا لا أفهم أن هناك فرقاً بين الدين والسياسة، فالسياسة هي في قلب الدين لأن الدين حسب الأية القرآنية في سورة الحديد:-

﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط.﴾ آية - ٢٥.

فحركة الدين تنطلق من قاعدة العدل، وقيام الناس بالقسط ولا يمكن أن يكون هناك عدل بدون سياسة فالعدل هو عدل الحكم، وعدل الحاكم، وعدل القانون، وعدل الناس، وهل يمكن أن تحقق عدلاً بهذه الشمولية بدون أن تتحرك بالخط السياسي الذي يبرمج لك خططاً، ويبرمج لك حركةً، ويحدد لك مسائلك وأساليبك.. لهذا نقول أن الشعار الذي يقول: ديننا سياسة وسياستنا دين هو شعار دقيق في هذا المجال.

لايعني السياسة على أساس أنها اللعبة الاستهلاكية القائمة على الكذب والغدر والنفاق، هذه لعبة سياسية، ولكننا نتحدث عن السياسة بمعناها الحقوقي، الذي ينفذ على أساس تحقيق القانون والعمل من أجل الوصول إلى مجتمع تسوده الحرية والعدالة.

*س - هناك اشكالية في الوسط الحزبي، فولاية الفقيه باعتبارها مبدأ للحكم في مقابل الشورى، فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟ وما هو مبدأ الحكم في وجهة نظركم؟*

ج - القضية في أن نتصور أن الحل في هذا هو التزاوج بين نظرية ولاية الفقيه والشورى، الفقهاء كثيرون وكل منهم بحسب هذه النظرية يملك مركز الولاية من ناحية القانون، ولذلك من الصعب جداً أن تتحرك هذه الولاية مع تعدد الفقهاء الذين يريدها كل واحد منهم لنفسه. لذلك لا بدّ أن يكون الحل الواقعي بالنسبة لهذه المسألة أن نعتمد على مسألة الشورى للوصول إلى

تعيين ولي الفقيه من بين الفقهاء. بحيث يكون موضع ثقة الأمة، ولعل هذا هو الذي درج عليه كل الشيعة في قضية المرجع. فالمرجع ينطلق في مرجعية من ثقة الأمة ولا ينطلق من تعيينه رسمياً لا من جهةٍ خاصة فيمكن لنا أن نعين الفقيه من خلال الشورى ثم ينطلق الفقيه ليمارس ولايته بعيداً عن المسألة الذاتية لأنه لا بد أن يمارس ولايته من خلال البرنامج الشرعي الموجود في الولاية، ومن خلال الرجوع إلى أهل الخبرة في يقولون فيه. وربما تخرج مصلحة أن يرجع إلى الشعب كله في عمل استفتاء بهذا الموضوع أو ذاك. وهذا الأمر هو الذي تقوم به الجمهورية الاسلامية في ايران، على اعتبار أنها زاوجت بين نظرية الشورى ونظرية الولاية. فالولي الفقيه لا بدّ أن تنتخبه شورى بمجلس الخبراء الذي ينتخبه الشعب. وكذلك الفقيه يرجع إلى الشعب ليستفتيه ليستنطق رأيه في مسألة رئاسة الجمهورية أو في المسألة النيابية أو في بعض القضايا القانونية التي تحتاج إلى رأي الأمة. وهكذا نرى أن الفقيه ينطلق في الأشياء التي لا يملك خبرة فيها إلى أصحاب الخبرة، حتى في الأشياء التي يملك فيها الخبرة يحاول ان يسترشد فيها الخبرة.

*س - يبدو من كتاباتكم وخصوصاً "المسائل الفقهية" و"بناء الشباب" إنكم من دعاة ولاية الفقيه الواقعية، وهي أطروحة تمثل اتجاه النجف الحديث الممثل بالسبزواري والسيشاني، وهذه تقف في وسط اطروحة ولاية الفقيه المطلقة وولاية الفقيه الجزئية. فهل لكم اعطاء خلفية لهذا الأمر.*

ج - الواقع.. إننا من الناس الذين يرون الحكم من المسائل الأساسية في الاسلام. وهذه إن كانت على الواقع الشيعي أو الواقع الاسلامي... لأن مسألة الحكم تعيش في النظام.

وعلى ضوء هذا فلابد لهذا النظام من شخصية تشرف عليه وإذا دار الأمر بين الفقيه وغير الفقيه فالفقيه هو المرجح.

وعلى هذا الأساس فنحن نقول بنظرية ولاية الفقيه باعتبار طباقها لمسألة حفظ نظام الأمة وضرورة وجود قيادة للأمة. ومن الطبيعي إن ولي الفقيه لا بدّ أن يتمتع بالثقافة الفقهية والاجتماعية والسياسية والانفتاح على كل مواقع الحكم في الأمة. ولذا فإننا نتبنّى هذه النظرية، ونحن لا نرتبط في نظريتنا بالمرجعيات القائمة في هذا المجال ولا نخلّ بها. وإنما نرى إن المسألة تتجاوز مسألة التقليد; مسألة المرجعية والفتوى... ونحن ننطلق إلى المرجعية السياسية المتفتحة على خط الثقافة الفقهية، وفي الوقت نفسه فنحن لا نرى أن الفقيه له ولاية مطلقة، بالمعنى الذاتي للمسألة، الفقيه لا بدّ له أن يحكم من خلال برنامجه الفقهي الذي بين يديه.

*س - إذن ما هي صلاحيات الفقيه في الدولة، وأين تقف الارادة الشعبية، ومساحة سلطة الدولة ؟*

ج ـ نقول أن الفقيه إذا كان رأس الدولة، فإنه لا بد أن يحكم الدولة من خلال المؤسسات التي تقتضي المصلحة الاسلامية. فليس حكم الفقيه في دولة الولاية يمثل حكماً الهياً استبدادياً بحيث يرى الفقيه نفسه ظل الله على الأرض وإنه يملك من الصلاحيات ما يستطيع فيه أن ينعم ما يشاء ويقطع من يشاء ويعطي ما يشاء.. من خلال ذاتياته، أو يصنع القانون على هواه لذلك فنحن نقرأ في سيرة النبي (ص) إنه وقف في آخر حياته أمام المسلمين يقول لهم "إنكم لا تمسكون علي بشيء ما أحللت إلاّ ما حلل الله، وما حرمت إلاّ ما حرم الله"

ونقرأ أيضاً في سيرة علي "ع" إنه قال للناس (لا تكلموني بما تكلمون به الجبابرة ولكن تحفظوا مني بما يتحفظ به (....) و لاتظنوا بي استثقالاً لحق قيل لي أو لعلم يعرض عليّ فمن استثقل الحق أن يقال له، أو لعلم يعرض عليه كان العمل بهاً عليه أثقل.)

لذلك فإن الخط أن ينطلق الفقيه في الدولة الاسلامية كما ينطلق أي مسؤول في العالم من خلال القانون ومن خلال أهل الخبرة في هذا المجال، وليس له أن يحكم برأيه بالمعنى الذاتي لمسألة ما إذا لم يركز رأيه على أساس الدراسة الواعية من خلال كل المعطيات الموجودة بين يديه، ولهذا فإن سلطته مطلقة في حجم كل قضايا الكون، ولكن سلطته تتحرك في حركته ـ أي حركة الحكم عنده، وحركة الولاية عنده ـ من خلال قانون يحكمه، ومن خلال شعب ينقده وينبهه على الخطأ وعليه أن يصلح الخطأ وإلاّ فقد ولايته.

# ثبت المصادر


١ ـ ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت (د.ت).

٢ ـ الشيخ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين. تحقيق السيد احمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، طهران ايران ط٢ ١٣٩٥هـ

٣ ـ أبي الحسين احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، اسماعيليان نجفي، قم ايران (د،ت)

٤ ـ الشيخ زين الدين بن نور الدين العاملي، تمهيد القواعد، طبعة حجرية

٥ ـ الامام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت (د.ت)

٦ـ د.محمود الشهابي، الفقه تطوره ومراحله، دار الروضة، بيروت الطبعة الاولى ١٤١٢ـ ١٩٩٢

٧ ـ قاموس (المنجد) في اللغة والاعلام. الطبعة الثلاثون، دار المشرق بيروت، ١٩٨٨

٨ ـ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني، الاصول من الكافي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ

٩ ـ ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١٩٨٢

١٠ـ دستور الجمهورية الاسلامية في ايران، ترجمة الدكتور آذرشب، اصدار وزارة الارشاد الاسلامي، دائرة التخطيط والتنسيق للاعلام الخارجي، طهران ايران الطبعة الاولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١١ـ ابي جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، منشورات الاعلمي للمطبوعات، بيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٢ـ اية الله المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الاسلامية، الدار الاسلامية بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

١٣ـ محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، دار احياء التراث العربي،بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ(١٩٨٣م)

١٤ـ عبد الهادي الفضلي، الدولة الاسلامية، دار الزهراء بيروت لبنان الطبعة الاولى، ١٩٧٩م

١٥ـ آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، الفقه (كتاب الصلاة)، دار العلوم بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨

١٦ـ محمد بن علي بن بابويه المعروف باسم الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

١٧ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤هـ ١٩٩٣

١٨ـ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، الشافي في الامامة، حققه وعلق عليه السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر طهران ايران ط ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠

١٩ـ حامد الغار، بحث (دور العلماء المعارض في السياسية الايرانية المعاصرة) من كتاب ايران ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠ ..التحولات المعاصرة، القوى السياسية الاجتماعية، دور الدين والعلماء، التسلح والسياسة مؤسسة الابحاث العربية، مجموعة من الباحثين الطبعة الاولى نيسان ابريل ١٩٨٠
٢٠ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣
٢١ـ أبي زينب محمد بن ابراهيم النعماني، كتاب الغيبة تحقيق على اكبر الغفاري، مكتبة الصدوق طهران (د.ت)
٢٢ـ حسن بن يوسف ابن مطهر الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مخطوطة ١٣١٦هـ كتابخانة اعتمادية لصاحبها علي محمد اعتماد بروجردي الكاظمية العراق سنة ١٣٣٤
٢٣ـ ابي جعفر محمد الحسن بن علي الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى انتشارات قدس محمدي، قم ايران (د.ت) الشيخ ابي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلي كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ايران، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ
٢٤ـ ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي المعروف بـ المحقق الحلي، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، دار الاضواء بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣
٢٥ - المختصر النافع في فقه الامامية دار الاضواء بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥
٢٦ـ يحي بن سعيد الحلي (٦٠١- ٦٩٠) ، الجامع للشرائع، دار الاضواء بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦
٢٧ـ ابي جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزة، الوسيلة الى نيل الفضيلة، تحقيق الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام قم، ايران، ط ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨.
٢٨ـ حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بسلّار (ت ٤٦٣هـ)، المراسم في الفقه الامامي، تحقيق وتقديم د.محمود البستاني، منشورات جمعية منتدى النشر/النجف الاشرف، دار الزهراء، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٠.
٢٩ـ ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ايران محرم الحرام ١٤٠٥هـ
٣٠ـ ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني، الفروع من الكافي، الجزء الثامن، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ
٣١ـ الشيخ محمد بن حسن الطوسي، التهذيب، دار التعارف للمطبوعات بيروت
٣٢ـ شمس الدين السرخسي، المبسوط، مصر طبعة ١٣٢٤هـ
٣٣ـ ابن ابي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت
٣٤ـ د.محمد وصفي أبو مغلي، ايران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج العربي لجامعة البصرة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥
٣٥ـ علي الشابي، الشيعة في ايران، الجامعة التونسية مركز الدراسات والبحوث والنشر ١٩٨٠
٣٦ـ د.ابراهيم سلمان الكروي، البويهيون والخلافة العباسية، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الاولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٣٧ـ ابن الاثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر بيروت ١٩٧٩
٣٨ـ د.وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت لبنان الطبعة الاولى ١٩٨٩
٣٩ ـ د.محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في بلاد الشام في القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة، دار الفكر العربي، بيروت، د.ت
٤٠ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٤١ ـ الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي (ت ١٠٧٦هـ)، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار (ع) مطبعة النعمان، النجف ١٣٩٦

٤٢ ـ محمد بن محمد النعمان، رسالة في أجوبة المسائل السروية، دار الكتب التجارية، الطبعة الاولى (د.ت)
٤٣ ـ ابي القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، الانتصار، دار الاضواء، بيروت، ١٩٨٥.
٤٤ ـ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مؤسسة الوفاء بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٣.
٤٥ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المبسوط في فقه الامامية، دار الكتب العلمية قم ايران (د.ت) المقدمة.
٤٦ ـ السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للاصول،دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان ط ١٩٨٩.
٤٧ ـ الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى..تقرير السيد ابو القاسم الخوئي، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم، ايران.
٤٨ ـ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة اهل البيت، بيروت، لبنان ١٩٩١م/ ١٤١٢.
٤٩ ـ تاج الدين ابي نصير عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمد محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الاولى، ١٩٦٦.
٥٠ ـ العلامة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبقات المفسرين، طهران، ١٩٦٠.
٥١ ـ أبي بكر أحمد بن علي المشهور بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي بيروت.
٥٢ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، مطبعة دانشكاه طهران، ايران (د.ت).
٥٣ ـ الحافظ الذهبي، العبر في خبر من غبر، حققه وضبطه أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، (د.ت).
٥٤ ـ محمد بن محمد النعمان، تصحيح الاعتقاد أو شرح عقائد الصدوق، دار الكتب الاسلامية قم .
٥٥ ـ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الاصول، انتشارات قدس محمدي، قم (د.ت).
٥٦ ـ محمد ري شهري، ميزان الحكمة، الدار الاسلامية، بيروت، ١٩٨٥.
٥٧ ـ الشيخ آقا بزرك طهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، دار الاضواء بيروت الطبعة الثانية.
٥٨ ـ الحافظ محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني (ت ٥٨٨ هـ)، معالم العلماء، في فهرست كتب الشيعة واسماء المصنفين منهم قديما وحديثا، وهو مستدرك على فهرست الطوسي، منشورات المطبعة الحيدرية النجف ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.
٥٩ ـ الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار احياء التراث العربي بيروت (د.ت).
٦٠ ـ الشيخ المفيد محمد بن محمد بن محمد النعمان، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، دار الكتاب الاسلامي بيروت، لبنان، ١٩٨٣.
٦١ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (٧)، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٦٢ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣.
٦٣ ـ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المقنعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣
٦٤ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، جزء صفر، مؤسسة الوفاء بيروت ١٩٨٣
٦٥ ـ أبي القاسم على بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى الانتصار، دار الاضواء بيروت، ١٩٨٥.
٦٦ ـ رسائل الشريف المرتضى اعداد السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم مدرسة الاية الله العظمى الكلبيكاني، قم، ايران، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥ المجموعة الثانية
٦٧ـ محسن الامين، اعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الامين دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان ط ١٩٨٣

٦٨ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رجال حول الطوسي، حققه وعلّق عليه وقدم له السيد محمد صادق آل بحر العلوم، الطبعة الاولى ١٣٨١هـ/ ١٩٦١ المطبعة الحيدرية النجف الاشرف العراق
٦٩ـ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، مؤسسة أهل البيت بيروت، ط ١٤١٢هـ/ ١٩٩١
٧٠ـ القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المهذب، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ايران عام ١٤٠٦هـ
٧١ ـ أحمد عنايت، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، ترجمه عن الفارسية وراجعه على الاصل الانجليزي د. ابراهيم دسوقي شتا، مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٩
٧٢ـ سعد الانصاري، الفقهاء حكام على الملوك..علماء ايران من العهد الصفوي الى العهد البهلوي ١٥٠٠م/ ١٩٧٩، دار الهدى الطبعة الاولى ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦
٧٣ـ د. عبد العزيز عوض، دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل بيروت ط ١٤١١هـ/ ١٩٩١
٧٤ـ سامي زبيدة، الاسلام الدولة والمجتمع، ترجمة عبد الاله النعيمي، دار المدى، سوريا الطبعة الاولى ١٩٩٥
٧٥ـ دونالد ولبر، ايران ماضيها وحاضرها، ترجمة د.عبد النعيم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤
٧٦ـ آدم متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر نهضة الاسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الاول الطبعة الخامسة.
٧٧ـ عبد الله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، المطبعة العصرية الكويت ١٩٦٧.
٧٨ـ علي مروة، التشيع بين جبل عامل وايران دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت قبرص .
٧٩ـ جعفر المهاجر، الهجرة العاملية الى ايران، اسبابها التاريخية، ونتائجها الثقافية والسياسية، بيروت، ط ١٩٨٩م/ ١٤١٠هـ.
٨٠ ـ فهمي هويدي، ايران من الداخل، القاهرة ط ١٤٠٨هـ.
٨١ ـ د.كامل مصطفى الشيبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة بغداد ١٩٦٧.
٨٢ ـ فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة للنشر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٣.
٨٣ ـ د. ابراهيم الدسوقي شتا، الثورة الايرانية: الجذور الايديولوجيا، دار الكتب، بيروت لبنان ١٩٧٩.
٨٤ ـ الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء بيروت لبنان الطبعة الاولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢.
٨٥ ـ دكتور علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، سازمان انتشارات حسينية ارشاد آب ١٩٧٠
٨٦ ـ د. علي شريعتي، اسلام شناسي، طهران حسينية ارشاد (د.ت).
٨٧ ـ د.عبد العزيز عوض، دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١ .
٨٨ ـ عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار المتنبي للنشر والتوزيع، الدوحة الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢.
٨٩ ـ محمد بن الشيخ خليفة بن أحمد بن موسى النبهاني الطائي، التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية، دار احياء العلوم، بيروت الطبعة الاولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦.
٩٠ـ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار الشروق بيروت.
٩١ـ حصاد، ندوة الدراسات العمانية، البحوث والدراسات التي قدّمت في الندوة، ذو الحجة ١٤٠٠ نوفمبر ١٩٨٠ المجلد الرابع، وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان "دور العرب والفرس في مكافحة الاستعمار البرتغالي في الخليج" دراسة مقارنة للدكتور صلاح العقاد.
٩٢ـ الشيخ محمد حسين المظفر، تاريخ الشيعة، دار الزهراء، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧.
٩٣ـ عبد الحسين نواتي شاه طهماسب صفوي، انتشارات بنياد فرهنك ايران ١٩٧٠ .
٩٤ـ د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، كوفان للنشر لندن الطبعة الثانية ١٩٩١.

٩٥ـ الميرزا عبد الله افندي الاصبهاني، من اعلام القرن الثاني عشر رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، قم ايران ١٤٠١هـ .
٩٦ـ صالحي نجف آبادي، ولايت فقيه حكومت صالحان، مؤسسة خدمات فرهنكي رسا الطبعة الاولى ١٩٨٣م.
٩٧ـ يوسف البحراني، (ت ١١٨٦هـ) لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر الطبعة الثانية (د.ت).
٩٨ـ محمد رضا حكيمي، تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان الطبعة الاولى، ١٩٨٣.
٩٩ـ مرتضى مطهري، ايران والاسلام، ترجمة محمد هادي اليوسفي، دار البلاغة، بيروت، طبعة اولى، ١٩٩١.
١٠٠ـ محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، دار رياض نجيب الريس، بيروت لندن عام ١٩٩٣.
١٠١ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الاسلامية بيروت ط ١٤١١هـ/ ١٩٩١.
١٠٢ـ محمد باقر السبزواري، روضة الانوار، مخطوطة من مجموعة كاردميناسيان رقم ٤٧، محفوظة في مكتبة كلية وادهام في اكسفورد البريطانية.
١٠٣ـ الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، حقق وعلق عليه محمد تقي الايرواني، دار الاضواء بيروت لبنان الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥ .
١٠٤ ـ الشيخ ابراهيم القطيفي، الرسالة الرضاعية، مخطوطة محفوظة في مؤسسة البقيع لاحياء التراث بيروت (د.ت).
١٠٥ـ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر الطبعة الثانية (د.ت).
١٠٦ـ الشيخ ابراهيم القطيفي، رسالة في الخراج، مخطوطة (نسخة محفوظة في مؤسسة البقيع لاحياء التراث بيروت، (د.ت).
١٠٧ـ نعمة الله الجزائري، الانوار النعمانية، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت، ط٤ ، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤.
١٠٨ـ محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب، منشورات مؤسسة الاعلمي بيروت، الطبعة الثانية قم، ١٤٠١هـ
١٠٩ـ الحاج الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، قم الطبعة الاولى ١٣٩٣هـ طبع بالاوفست.
١١٠ـ الشيخ عبد الله السماهيجي البحراني، اجازة للشيخ ناصر الجارودي، صنفها ١١٢٨هـ الاجازة مخطوطة.
١١١ـ المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، الطبعة الحجرية (د.ت) .
١١٢ـ الشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفي، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، مخطوطة، محفوظة في مؤسسة البقيع لاحياء التراث، بيروت (د.ت).
١١٣ـ الشيخ علي بن الحسين الكركي، رسائل المحقق الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسّون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩.
١١٤ ـ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت) .
١١٥ ـ روض الجنان في شرح ارشاد الاذهان، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، الطبعة الحجرية، (د.ت).
١١٦ـ المولى أحمد المقدس الاردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ايران ط ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣.
١١٧ـ الشيخ مرتضى الانصاري، المكاسب تحقيق السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت).

١١٨_ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار احياء التراث العربي، بيروت الطبعة السابعة ١٩٨١.
١١٩_ داريوش شايغان، النفس المبتورة، دار الساقي، لندن ١٩٩١.
١٢٠_ د.بديع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٠ .
١٢١_ د.جمال زكريا قاسم، دراسة لتاريخ الامارات العربية في عصر التوسع الاوروبي الاول، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٥.
١٢٢_ الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠.
١٢٣_ عبد العظيم المهتدي البحراني، علماء البحرين دروس وعبر، مؤسسة البلاغ بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤.
١٢٤_ محمد عبد الحسن محسن الغراوي، مصادر الاستنباط بين الاصوليين والاخباريين، دار الهادي، بيروت الطبعة الاولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
١٢٥_ السيد حسين بن السيد حسن الغريفي البحراني، الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين، تحقيق علي المبارك، المطبعة الشرقية، البحرين ١٤١٢هـ/١٩٩١م .
١٢٦_ الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، اعداد السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله المرعشي قم، مطبعة الخيام، قم ١٤٠٤هـ.
١٢٧_ د.الشيخ علي محمد محسن العصفور، بعض فقهاء البحرين في الماضي والحاضر، دار الكلمة الطيبة، بيروت الطبعة الاولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
١٢٨_ علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الاولى ١٩٧٧.
١٢٩_ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة، وحجية قول المجتهد من الاموات، منشورات الاعلمي، قم، ط٢، ١٤٠١هـ
١٣٠_ ابن الطقطقي، محمد علي بن طباطبا الفخري، في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، دار بيوت للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠ م.
١٣١_ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، التذكرة بأصول الفقه، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
١٣٢_ يحي بن سعيد الحلي، الجامع للشرائع، دار الاضواء بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٣٣_ علي بن موسى بن جعفر بن طاوس، كشف المحجة لثمرة المهجة، دار المرتضى بيروت الطبعة الاولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
١٣٤_ الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
١٣٥_ علي بن موسى بن جعفر بن طاوس، فرج الهموم في تاريخ علم النجوم، دار الذخائر للمطبوعات، قم ايران ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٨م
١٣٦_ علي بن موسى بن جعفر محمد بن طاوس الحسني الحسيني، مهج الدعوات ومنهج العبادات، المؤسسة الاسلامية للنشر (الهدى) بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٣٧_ علي بن موسى بن طاوس الحسني الحلي، فتح الابواب..بين ذوي الالباب وبين رب الارباب في الاستخارات، تحقيق خالد الخفاف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م
١٣٨_ حسن الامين، الموسوعة الاسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦.
١٣٩_ أحمد بن موسى بن جعفر بن طاوس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة "العثمانية"، تحقيق السيد علي العدناني الغريفي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت، طبعة اولى ١٤١١هـ/١٩٩١.
١٤٠_ علي بن موسى بن طاوس، إقبال الاعمال، دار الكتب الاسلامية، طهران، ط ٢، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠.

١٤١ـ سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، نقله الى العربية عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت الطبعة الرابعة ١٩٨١
١٤٢ـ محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والاسلام أو الدعوة الاسلامية، دار المعرفة، بيروت (د.ت)
١٤٣ـ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية في النجف الاشرف، سنة ١٣٥٥هـ، انتشارات كتابخانه سنائي، طهران .
١٤٤ـ ابو الحسن ابن سينا، الاشارات، مع شرحي الطوسي والرازي، المطبعة الخيرية مصر ١٣٢٥هـ.
١٤٥ـ الشيخ عباس القمي، الكنى والالقاب، مكتبة الصدر، طهران الطبعة الخامسة ١٤٠٩.
١٤٦ـ شيخ الاسلام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، طبعة القاهرة ١٩٦٥.
١٤٧ ـ حسن الامين، المغول بين الوثنية والنصرانية والاسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
١٤٨ ـ السيد جعفر آل بحر العلوم، تحفة العالم في شرح خطبة العالم، مكتبة الصادق، طهران، ط١، ١٤٠١هـ.
١٤٩ ـ د. جعفر حسن خصباك، العراق في عهد المغول الايلخانيين، مطبعة العاني، بغداد، العراق، ط١، كانون الثاني ١٩٦٨.
١٥٠ ـ الحسن بن يوسف المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢.
١٥١ ـ رولان موسنييه، تاريخ الحضارات العام، القرن السادس عشر والسابع عشر، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط٣، ١٩٩٤.
١٥٢ ـ رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، ترجمة د. فؤاد عبدالمعطي الصياد، دار النهضة العربية، بيروت، ط١.
١٥٣ ـ ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
١٥٤ ـ نهج البلاغة للامام علي، شرح الشيخ محمد عبده، دار ومطابع الشعب، القاهرة، (د.ت.)
١٥٥ـ حسن الامين،دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت .
١٥٦ـ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية بالنجف الاشرف ١٣٥٥ هـ.
١٥٧ـ الحسن بن المطهر الحلي، نهاية الاصول، طبعة حجرية، قم (د.ت).
١٥٨ـ جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحي، منهاج الكرامة في معرفة الامامة، الطبعة الحجرية، (نسخة محفوظة في المكتبة البريطانية).
١٥٩ـ جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي، الالفين في امامة امير المومنين، منشورات الاعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان الطبعة الثالثة ١٩٨٢.
١٦٠ ـ الباب الحادي عشر حققة وقدّم عليه الدكتور مهدي محقق مشهد 1368هـ، مطبعة آستان رضوي، مشهد، ايران.
١٦١ ـ قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام، مخطوطة محفوظة في المكتبة البريطانية (١٧٩٨) .
١٦٢ ـ تذكرة الفقهاء، ط ١٩١٤.
١٦٣ ـ تبصرة المتعلمين في احكام الدين، الطبعة الحجرية (نسخة محفوظة في المكتبة البريطانية) (د.ت).
١٦٤ـ د.محمد وصفي أبو مغلي، ايران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج لجامعة البصرة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥.
١٦٥ـ الشيخ علي البلادي القديحي، أنوار البدرين، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة ط ١٤٠٧هـ.
١٦٧ـ نوال حمزة يوسف الصيرفي، النفوذ البرتغالي في الخليج العربي، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣.

١٦٨ـ بهاء الدين العاملي، الكشكول الكامل، تقديم الدكتـور محمـد بحـر العلـوم، دار الزهـراء بـيروت لبنـان الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣.
١٦٩ـ الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الاخلادار البلاغة، بيروت الطبعة الاولى ١٩٨٩.
١٧٠ـ الشيرازي، ملا صدرا، الاسفار الاربعة، طهران ١٩٤٦.
١٧١ـ محسن الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء حققه وعلّق عليه علي أكبر الغفّاري دفتر انتشارات اسلامي، مطبعة حيدري، قم ايران الطبعة الثانية.
١٧٢ـ فرج العمران، الاصوليون والاخباريون فرقة واحدة، المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٧٦.
١٧٣ـ الشيخ حسين شهاب الدين الكركـي العـاملي، هدايـة الابـرار الى طريـق الائمـة الاطهـار (ع)، مطبعـة النعمان، النجف، ١٣٩٦.
١٧٤ـ المولى محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، علق عليه وصححه السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية الطبعة الرابعة ١٩٦٧ مطبعة النعمان النجف الاشرف.
١٧٥ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، تصحيح اعتقادات الامامية، سلسلة مؤلفات الشـيخ المفيـد (٥) دار المفيد بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٣.
١٧٦ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهـدوي، اصفهـان ايران (د.ت) الطبعة الحجرية.
١٧٧ـ ولاية الفقيه بحث من كتاب عوائد الايام للمولى النراقي، منظمة الاعلام الاسلامي، طهـران الجمهوريـة الاسلامية في ايران الطبعة الاولى ١٩٩٠.
١٧٨ـ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار المؤرخ العربي بيروت الطبعـة الاولى ١٩٩٢.
١٧٩ ـ رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده، مطبعة المنار القاهرة ١٩٣١.
١٨٠ـ علي البهادلي، النجف جامعتها ودورها القيادي، مؤسسة الوفاء بيروت لبنان الطبعة الاولى ١٩٨٩.
١٨١ـ طلال مجذوب، ايران من الثورة الدستورية حتى الثورة الاسلامية ١٩٠٦ ـ ١٩٧٩ دار ابن رشد الطبعة الاولى ١٩٨٠.
١٨٢ـ د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر لندن ط ١٩٩٢.
١٨٣ـ Edward Browne - Literary History of Persia، Cambridge 1953
١٨٤ـ حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، التحرك الاسلامي (١٩٠٠ ١٩٥٧)، دار المنتـدى للنشـر، بيروت الطبعة الاولى ١٩٩٠.
١٨٥ـ عباس زنجاني، الثورة الاسلامية في ايران، طهران ١٩٨١ ص ٣٥ .
١٨٦ـ عبد الرحيم محمد علي، المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراسـاني، مطبعـة النعمـان النجـف الطبعـة الاولى ١٩٧٢.
١٨٧ـ كسروي، تاريخ مشروطة، طهران.
١٨٨ـ محمد علي كمال الدين، التطور الفكري في العراق، بغداد ١٩٦٠.
١٨٩ـ على الخاقاني، شعراء الغري أو النجفيات، مكتبة آية الله العظمـى المرعشـي النجفـي قـم ايـران مطبعـة بهمن ١٤٠٨هـ.
١٩٠ـ جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، المجلد الاول، منشورات الشريف الرضي قم، ايران، طبعة اولى ١٤١٢هـ .
١٩١ـ كاوشي در باره روحانيت باللغة الفارسية (مجهول المؤلف وتاريخ الصدور).
١٩٢ـ حسن الاسدي، ثورة النجف ضد الانجليز، بغداد ١٩٧٤.
١٩٣ـ عبد الحسين الرشتي، خطابة در خصوص اتحاد اسلامية مسلمين، مطبعة حبل المتين، النجف ١٣٢٩هـ
١٩٤ـ فؤاد الاحمد، الشيخ حسن على آل بدر القطيفي، مؤسسة البقيع لاحياء التراث، بيروت الطبعة الاولى ١٩٩١

١٩٥ـ رسالة النائيني (تنبيه الامة وتنزيه الملـه) المنشورة في مجلة الموسم، العدد الخامس المجلد الثاني لعام ١٩٩٠م/ ١٤١٠هـ بتعريب الشيخ صالح الجعفري والتي نشرت أول مرة في مجلة العرفان عام ١٩٣٠م/ ١٩٣١
١٩٦ ـ د.ثروت بدوي، النظم السياسية دار النهضة العربية ١٩٧٢ القاهرة
١٩٧ـ جان جاك شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى من ميكافيل الى ايامنا، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة ١٩٨٠.
١٩٨ـ روبرت م ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٦.
١٩٩ـ جان جاك روسو في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، طبعة بيروت.
٢٠٠ـ تاريخ الحركات القومية د. حاطوم، الكويت.
٢٠١ـ علي شلش، جمال الدين الافغاني، سلسلة الاعمال المجهولة، دار رياض نجيب الريس، قبرص ١٩٨٧.
٢٠٢ـ يوسف الحكيم، سورية في العهد العثماني، دار النهار للنشر بيروت ط٢، ١٩٨٠.
٢٠٣ـ كامل الجادرجي، من أوراق كامل الجادرجي، بيروت ١٩٦٦.
٢٠٤ـ جورج أنطونيوس، يقظة العرب، بيروت الطبعة الرابعة ١٩٧٤.
٢٠٥ـ عبد الرزاق الحسني. تاريخ الوزارات العراقية، مطبعة العرفان بصيدا، طبعة سورية ١٩٣٣
٢٠٦ـ شمه أي أز تاريخ غرب زدكي ما رضا داوري، ط طهران.
٢٠٧ـ د. علي النقوي، الاتجاه الغربي من منظور اجتماعي وزارة الارشاد الاسلامي طهران الجمهورية الاسلامية في ايران ١٩٨٧.
٢٠٨ـ محمد حسن رجبي، الحياة السياسية للامام الخميني، ترجمة فاضل عباس بهزاديان، دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الاولى ١٩٩٣.
٢٠٩ـ توماس.و.ليبمان، جماعات الاسلام السياسي (رؤية امريكية وثائقية)، ترجمة د.رفعت سيد أحمد وطلعت غنيم حسن، يافا للدراسات والنشر الطبعة الاولى ١٩٨٩
٢١٠ـ السيد صالح الشهرستاني، المجتهد الاكبر ..الامام السيد حسين الطباطبائي البروجردي، مطبعة الوفاء بيروت لبنان ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨
٢١١ـ الامام الخميني، كشف الاسرار، ١٣٢٣ ١٩٤٤ قم
٢١٢ ـ الرسائل قم الطبعة ١٣٧٨هـ
٢١٣ـ الحاج ميرزا أحمد الصابري الهمداني، الهداية الى من له الولاية ..في ولاية الاب والجد والفقيه، تقرير بحث آية الله العظمى الحاج سيد محمد رضا الكلبيكاني، المطبعة العلمية، قم ايران ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣
٢١٤ـ آية الله العظمى السيد محمد رضا الموسوي الكلبيكاني، هداية العباد، دار الصفوة بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣
٢١٥ـ الامام الخميني، تحرير الوسيلة، دار الصراط المستقيم، بيروت ١٩٨٢
٢١٦ـ من هنا المنطلق..مجموعة مسائل حيوية، دار التوجيه الاسلامي، بيروت الكويت، الطبعة الثانية ١٣٩٩ ١٩٧٩
٢١٧ـ الامام الخميني ،الحكومة الاسلامية، من منشورات المكتبة الاسلامية الكبرى طهران ايران (د.ت)
٢١٨ـ آية الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم ايران الطبعة الثالثة ١٩٨٣
٢١٩ـ النداء الاخير.. الوصية السياسية الالهية لقائد الثورة الاسلامية الكبير، مؤسسة الامام الخميني الثقافية، طهران ايران ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢
٢٢٠ـ يوسف صانعي، الولاية، دار الروضة، بيروت الطبعة الاولى ١٩٩٤م/ ١٤١٤ هـ
٢٢١ـ السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ٤، ١٣٩١هـ
٢٢٢ـ السيد علي الخامنئي، اجوبة الاستفتاءات، العبادات، الجزء الاول دار الوسيلة بيروت الطبعة الاولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٢٣ـ آية الله الموسوي الخميني، احكام الاسلام بين السائل والامام، دار الوسيلة بيروت الطبعة الاولى ١٩٩٣
٢٢٤ـ السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية، سلسلة الاسلام يقود الحياة ١، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ، بيروت لبنان
٢٢٥ـ عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة السادسة، منشورات مركز أهل البيت (ع) الثقافي الاسلامي، فينا النمسا، ط ١٤١٥هـ ١٩٩٥
٢٢٦ـ عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، منشورات مركز أهل البيت الثقافي الاسلامي، فينا النمسا ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤
٢٢٧ـ آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، منهاج الصالحين، مطبعة نمونة (الطبعة الثانية قم)،(الطبعة الاولى بيروت) (د.ت)
٢٢٨ـ آية الله الشيخ حسين علي المنتظري، الاحكام الشرعية، مطبعة القدس قم، الطبعة الاولى محرم ١٤١٣
٢٢٩ـ آية الله ناصر مكارم شيرازي، تعليقات العروة الوثقى، من منشورات مدرسة الامام امير المؤمنين، قم، المطبعة العلمية الطبعة الاولى ١٤٠٢هـ
٢٣٠ـ امين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، دار الهلال، مصر (د.ت)
٢٣١ـ عوني فرسخ، الاقليات في التاريخ العربي، دار رياض الريس لندن ١٩٩٤
٢٣٢ـ عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، سنة ١٩٢٠، بيروت الطبعة الرابعة ١٩٧٨
٢٣٣ـ د.وميض نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية (الاستقلالية) في العراق مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤
٢٣٤ـ علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية مطبعة أسعد بغداد ١٩٥٤
٢٣٥ـ عبد الله الفيّاض، الثورة العراقية الكبرى، مطبعة الارشاد بغداد الطبعة الاولى ١٩٦٣
٢٣٦ـ عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، صيدا لبنان ١٩٣٥
٢٣٧ـ الامام الخالصي، رسالة (الحسام البتار في جهاد الكفار) نشرت في جريدة (صدى الاسلام) البغدادية في ذي القعدة ١٣٣٣هـ عدد ٤٩
٢٣٨ـ أحمد الكاتب، تجربة الثورة الاسلامية في العراق، طهران ١٩٨١
٢٣٩ـ عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية مطبعة العرفان بصيدا طبعة سوريا ١٩٣٣
٢٤٠ـ آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي، الحكيم نهج الفقاهة (تعليق على كتاب البيع من مكاسب الشيخ الانصاري)، انتشارات ٢٢ بهمن، قم ايران (د.ت)
٢٤١ـ الميرزا محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة في المعاملات، تقريراً لابحاث الاستاذ الكبير آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الهادي بيروت الطبعة الاولى ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢
٢٤٢ـ السيد ابا القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، مطبعة الآداب النجف الاشرف (د.ت)
٢٤٣ـ هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة (تجربتي في حزب البعث العربي الاشتراكي)، دار رياض نجيب الريس لندن قبرص الطبعة الاول،ى مارس ١٩٩٣
٢٤٤ـ السيد عبد الاعلى السبزواري، جامع الاحكام الشرعية، منشورات دار الكتاب الاسلامي، بيروت الطبعة الرابعة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢
٢٤٥ـ آية الله العظمى السيد علي السيستاني، المسائل المنتخبة، مطبعة مهر قم، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ
٢٤٦ـ آية الله السيد محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية (١)، دار الملاك بيروت، الطبعة الاولى ١٩٩٥م/ ١٤١٥هـ
٢٤٧ـ أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٦
٢٤٨ـ السيد عبد الاعلى السبزواري، تهذيب الاحكام في بيان الحلال والحرام، دار الكتاب الاسلامي، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢

٢٤٩ـ آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، مطبعة مهر قم ايران الطبعة الاولى رجب ١٤١٤هـ
٢٥٠ـ الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم ايران، الطبعة الاولى ١٤١٤هـ /١٩٩٠م.
٢٥١ ـ نظام الحكم والادارة في الاسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩١
٢٥٢ـ خالد اللحام، قضايا اسلامية معاصرة..حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت الطبعة الاولى ١٩٩٣.
٢٥٣ـ آية الله السيد محمد كاظم الطباطبائي، العروة الوثقى، تعليق آية الله السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب، النجف الاشرف العراق ١٤٠١هـ/ ١٩٨١
٢٥٤ـ السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، طبعة خامسة، ١٩٧٨.
٢٥٥ـ السيد محمد بحر العلوم، لغة الفقيه، مكتبة الصادق، طهران الطبعة الرابعة ١٩٨٤.
٢٥٦ـ الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الامامية، دار الحوراء بيروت لبنان الطبعة الثامنة ١٩٨٨.
٢٥٧ـ عبد الهادي الفضلي، في انتظار الامام، دار الاندلس بيروت لبنان الطبعة الاولى أغسطس ١٩٧٩.
٢٥٨ـ علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الاسلامي، مكتب الاعلام الاسلامي، ايران الطبعة الاولى محرم ١٤٠٦هـ .
٢٥٩ـ ماجد النزاري، عبد الصاحب الدخيل. وبدايات الحركة الاسلامية المعاصرة، دار الفرات بيروت لبنان الطبعة الاولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠.
٢٦٠ـ حزب الدعوة الاسلامية ثقافة الدعوة الاسلامية القسم السياسي (١) الطبعة الاولى عام ١٩٨٤.
٢٦١ـ السيد محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، مكتبة الثقافة الاسلامية قسم الطباعة والنشر، قم (د.ت)
٢٦٢ـ من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم، حول التحرك الاسلامي في العراق، اعداد مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (د.ت).
٢٦٣ـ محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية (١) الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، دار التوحيد، مطابع صوت الخليج الكويت ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
٢٦٤ـ محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الاسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٩م.
٢٦٥ـ القيادة الحركية في الاسلام المركز الاسلامي للابحاث السياسية، من فكر الدعوة الاسلامية (١) طهران الطبعة الاولى ١٤٠٢هـ
٢٦٦ـ كاظم الحائري، اساس الحكومة الاسلامية، الدار الاسلامية بيروت لبنان الطبعة الاولى ١٣٩٩هـ.
٢٦٧ـ ثقافة الدعوة الاسلامية حزب الدعوة الاسلامية، القسم السياسي (٢) ايران، الطبعة الاولى ١٩٨٤
٢٦٨ـ محمد باقر الصدر، خلافة الانسان وشهادة الانبياء، سلسلة (الاسلام يقود الحياة ـ٤) دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان، ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ
٢٦٩ـ محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية (الاسلام يقود الحياة ـ١ ) دار التعارف للمطبوعات الطبعة الثانية ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ، بيروت لبنان
٢٧٠ـ محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٩
٢٧١ـ محمد باقر الصدر، صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي، سلسلة (الاسلام يقود الحياة ـ٢) دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان الطبعة الثانية، ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ.
٢٧٢ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق الطبعة الخامسة عشرة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ بيروت
٢٧٣ـ صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للامام الشهيد الصدر، حركة جماعة العلماء المجاهدين في العراق، المكتب الاعلامي (د.ت).
٢٧٤ـ عامر الحلو، تاريخ الحركة الاسلامية في العراق، بيروت ١٩٨١

٢٧٥ـ محمد باقر الصدر، خلافة الانسان وشهادة الانبياء (سلسلة الاسلام يقود الحياة ـ٤)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ.
٢٧٦ـ بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الاسلامية الى الامة في العراق منشورات حزب الدعوة الاسلامية، الاعلام المركزي منشوراتنا ـ ٨ (د.ت).
٢٧٧ـ برنامجنا البيان والبرنامج السياسي لحزب الدعوة الاسلامية، حزب الدعوة الاسلامية، لندن شعبان ١٤١٢هـ/ آذار ١٩٩٢
٢٧٨ـ حزب الدعوة الاسلامية ثقافة الدعوة الاسلامية، الطبعة الاولى عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م الجزء الثالث
٢٧٩ـ شكل الحكم الاسلامي وولاية الفقيه منشورات حزب الدعوة الاسلامية، الاعلام المركزي، منشوراتنا (١٢) (د.ت)
٢٨٠ـ السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، قسم الدراسات الاسلامية مؤسسة البعثة، طهران ايران الطبعة الاولى١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥
٢٨١ـ كاظم الحائري، اساس الحكومة الاسلامية..دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه، الدار الاسلامية بيروت لبنان الطبعة الاولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩
٢٨٢ـ عبد الهادي الفضلي، الدولة الاسلامية، دار الزهراء بيروت الطبعة الاولى ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ
٢٨٣ـ الشهيد السيد حسن الشيرازي، كلمة الاسلام، موسوعة الكلمة (٢)، مؤسسة الوفاء بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٣.
٢٨٤ـ آية الله السيد محمد الشيرازي، المسائل الاسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان الطبعة الخامسة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥
٢٨٥ـ آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الصلاة، موسوعة الفقه الجزء ٢٦، دار العلوم بيروت لبنان الطبعة الثانية
٢٨٦ـ آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الدولة الاسلامية، موسوعة الفقه الجزء ١٠١، دار العلوم بيروت لبنان الطبعة الاولى،١٤١٠هـ/ ١٩٨٩
٢٨٧ـ آية الله السيد محمد الشيرازي، الحكم في الاسلام، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٩
٢٨٨ـ آية الله السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه السياسة مطبعة رضائي ذي الحجة ١٤٠٣هـ، دار الايمان للطباعة والنشر قم ايران
٢٨٩ـ القيادة الاسلامية كراس داخلي، صدر في كتاب بنفس العنوان عن الدار الاسلامية بيروت.
٢٩٠ـ حي على الجهاد كراس داخلي
٢٩١ـ العمل الاسلامي والقوة التنظيمية كراس داخلي
٢٩٢ - ابراهيم نوار، المعارضة العراقية والصراع لاسقاط صدام، مطبوعات إن، لندن، ١٩٩٣.
٢٩٣- القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، جواهر الفقه، تحقيق ابراهيم بهادري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسية بقم المشرفة ١٤١١هـ، مقدمة جعفر السبحاني
٢٩٤ ـ وهبي سليمان غاوجي، أبو حنيفة النعمان امام الائمة الفقهاء، سلسلة أعلام المسلمين ـ ٥، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧
٢٩٥ - الشريف المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، تصحيح ومقدمة وتعليق د. ابو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه طهران رقم ١١٠٠، كنجينة عقايد وفقه اسلامي شماره ٢٦

# المحتويات

**حوارات خاصة**

# هـذا الكتاب

واجـه الفقيـه الشـيعي منـذ اكتمـال تكـوّن الجماعـة الشـيعية الاماميـة اشكالية مشروعية الدولة في عصر الغيبـة، تلك المشـروعية المحجوبـة تبعـا لاحتجاب الامام المهدي عام ٣٢٩ هـ، فـاجتذبت هـذه الاشـكالية ثلـة مـن متكلمي وفقهاء الشيعة سعيا الى وضع اجابات مقبولة لافراد الجماعة، ووضع حـد للتسـاؤلات المثـارة حـول العلاقـة مـع الدولـة في عصـر الغيبـة، ولكـن الاجابات لم تكن حاسمة وقاطعة ونهائية، فقد ظلـت مسـاحة الجـدل حـول مسألة العمل مـع السـلطان في اتسـاع متصـل، وبـاتت تمثـل خلفيـة حـاضرة ونشـطة تسـتعلن نفسـها في النقاشـات الجـادة المحـررة في مصنفـات الفقهـاء والمتكلمين او في الاسفتاءات الشـرعية المرفوعـة مـن قبـل المضطلعـين بأعمـال سلطانية الى الفقهاء.

أثمرت هذه النقاشات الجادة والمثرية في نشاط فقهي ـ بخلفيـة كلاميـة ـ يصوغ نظرات الفقيه في المجال السياسي، وجاءت تجـارب الفقيـه مـع الدولـة على امتداد عشرة قرون لتهب الفقيه قدرة على موضعة نفسه في مسـاحة الـنزاع بينه وبين السلطان، وما انفك لفقيه في كل مرة يجتاز فيهـا تحديـا مـع الدولـة يعالجه بأدوات فقهية وكلامية يحوز على موقع متقـدم داخـل هـذه المسـاحة، حتى يصل الفقيه بأفقه السياسي المعالج فقهيا الى حد استيعاب الدولة بالكـامل وادراجها ضمن صلاحيته وحده.

ولكن الدولة التي يروم الفقيـه تدشـينها ليسـت خاضعـة لمعايـير الدولـة الحديثة، وانما لمعايير خاصة مرصودة في المجال الفقهي، وهي نفس المعايـير التي تمنح الفقيه احتكارا للدولة. وحيث يتطور الفقه السياسي الامامي يتجـه وبصورة طبيعية الى عملية احتواء الدولـة باعتبارهـا امتيـازا خاصـا، فبعـد أ[illegible] كانت الدولة امتيازا للإمام وحده، أصبحت ـ حسـب تطـور الفقـه السيا[illegible] الشيعي ممثلا في اطروحة ولاية الفقيـه المطلقـة ـ امتيـازا لنـائب الامـام [illegible] الفقيه. ولكن النتيجة لاتغطي المشهد بالكامل بل هـي تعبـير عـن الانشـ[illegible] داخل المدرسة الامامية، بل هي نفسها مصدر لسلسـلة الانشـعابات المعـ[illegible] على قاعدة سياسية تارة وفكرية تارة أخرى وفقهية ثالثة.

الناشر